کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران

بخش دیجیتال

نام کتاب: شرح طوالع الانوار

مؤلف: ظهیر الدین فارسی

شمارهٔ کتاب: ۵۲۵۱

اندازه: ۱۷×۱۲

تاریخ تصویربرداری: بهمن ۸۹

(٨)

٢٠٧ برگ

الطوالع البيضاوي في الكلام الاشعري المعروف على مذهب الاشعري

كتاب شرح الطوالع للامام الفاضل ظهير الدين الفاروقي ادام الله فضله وكثر امثاله

٢٠٦

كتاب شرح الطوالع

از بیانات شارح برمی‌آید که چهار کتاب کبیر از مصنفات بیضاوی را پیش از این کتاب شرح نموده است

و این کتاب طوالع چون شروح متعدده بر ملک ابا ابراهیم محمد بن شیخ جمال الدین ابراهیم بن محمد طیبی اقدام

بشرح آن کرده و در حیات مصنف طرف صالح از متن را در خدمت او قرائت کرده و حل

مشکلات آن را شفاها استفاده نموده است — بنابراین تصنیف این شرح مقدم بر تمام شروح

طوالع و معتبرتر خواهد بود — کاتب اگرچه در آخر نسخه تصریح بتاریخ کتابت نکرده ولی

از روی عادتی که در پشت کتاب در زیر نام کتاب و شارح تعلیق آورده استفاده میشود که در عصر و در حیات

شارح کتابت شده — وفات بیضاوی را سنه ۶۸۵ یا سنه ۶۹۱ ضبط نموده‌اند

ذرات العالم واجزائه

بسم الله الرحمن الرحيم وعليه اتوكل يا ارحم

الحمد لله الذى لا يحصى حمده وثناؤه ولا يستقصى رفعه وسناؤه
شهدت بوجوب وجوده وسبوغ جوده وصف العالم وبناؤه
ونطقت بقيوميته واختصاصه بديمومته خضراؤه وغبراؤه
فرهنت فى مبداء معرفة جلاله ملايكته وانبياؤه وقصرت عن
ادراك بداية كماله غاية العقل وانتهاؤه تعالت عن المنازعة
عظمته وكبرياؤه وتوالت على العالمين عوارفه وعطاؤه و
الصلوة والسلام على من ختم النبوة والرسالة اصطفاؤه ودعم
بايات الفتح المبين لواؤه محمد الذى قطع غسق الطبيعة
رواؤه وصدع فلق الحقيقة بهاؤه وعلى آله واصحابه ما اباد الافلاك
نوره وحجم الظلام وضياؤه واغار السماك سناؤه وسناؤه
وبعد فلما كان اجل ما يطلع اليه اعناق الهمم العليه واشرف
ما تهوى اليه افئدة العزايم الماضية هو معرفة الموجودات
الملكية والملكوتية باجناسها وانواعها ثم العلم بما هو مودع فيها من بدايع حكمته
وما هو قدرته بصنعها وابداعها والاحاطة بحقايق احوال المعاد
على الوجه الذى هو عليه مما اوحى به الى رسله رب العباد
وكان كتاب طوالع الانوار من مطالع الانظار من مصنفات
مولانا وسيدنا الامام الاعظم السعيد قاضى القضاة العالم الشهيد
افضل الائمة المتاخرين ورئيس المحققة المتبحرين المخصوص

المخصوص بالقوة القدسية والكمالات الانسية فى المطالب العلية ومحيى
العلوم البالية ناصر الحق والدين ابى سعيد عبد الله بن عمر بن محمد
البيضاوى قدس الله سره ووالى عليه مأثرة ناصا على محصل كلام
المتقدمين وملخص اراء المتاخرين معربا عن حقايق العقايد الايمانية
مقرر المجامع القواعد البرهانية فى مجاريه اكثر المباحث اليقينية
فى مجاريه معظم المعارف الحقيقية كشافا عن اسرار الملة الحنيفية
فايقا على المختصرات المصنفة فى علم الكلام على مذهب الاشعرية وكان
قد اتفق لى ان كتبت بعون الله وحسن تسديده لاربعة كتب من
مشكلات مصنفاته ومعضلات مؤلفاته شروحا ولم يكن هذا الكتاب
من بينها مشروحا مع مسيس الحاجة الى تحليله وشرحه لاحتوائه
على كثير من مواضع ارتياب ومحاز انغلاق يحوج الى فتقه وفتحه
كنت اجد فى اشرابا الى ان اكتب له شرحا ينصوب براقع الاعضال
ولثم الاشكال عن معارفه ووجناته ويحظى بالبوارغ الجنية والبوارق
الشهية مستثمر به وجناته لاكون بذلك لشروح كتبه الجليلة موترا
ولمحبوب الله من الايتار موثرا لكنى لكثرة الصوارف وقلة البضاعة
وقصور الباع فى هذه الصناعة كنت اقدم رجلا واوخر اخرى
الى ان صدرت اشارة سنية وامر مطاعة علية من عالى جناب
من اشارته غنم وطاعته حتم وهو الذى خصه الله بمنحات المواهب
القدسية والمنح الالهية واطلعه مع توغله فى امور المملكة العظيمة

اصل شروحها

على دقائق خبيّات الملكوت وحقائق خفيّات اللاهوت حتى
عرج بحمد الله ومنّه الى اقصى درجات العرشيين واعلى رتب
القدسيين واصبح بعمته وقد اذّرت همته في العلاء بالزبانى
وزرت فوحات اخلاقه على انفاس الخزامى وهو الملك الاعظم الاعلم
بل الملك الاطهر الاكرم مولى ملوك العرب والعجم ملجأ رقاب صيد
الامم وصناديد العالم ممهّد قواعد العلم والحكم مبنى مناهج العدل
والكرم المضامّ الى فوايق العلوم روايق الشيم شمس فلك الغاية
لربانية غرّة وجه الهداية السبحانية ابو ابرهيم محمد ابن الشيخ الحقانى
والقطب الربانى شيخ الاسلام المفضال المنعام خليفة الله في ارضه
والمتوشح ببركة متابعته لنبيه عليه السلام لقبضه جمال دين الله
ابرهيم بن محمد الطيبى طيّب الله مثواه وافاض عليه افاويق رحمة
وشابيب رضاه وادام فرعه الزاكى النصاب المقصود الجناب
الوارث لعريض مملكته وعظيم ملكته
مليكا عمده من فرط حسنى وطيب مثل ايام الشباب
حباه الله بالآداب حتى سناها لا يوارى بالحجاب
يجى واليا فصل الخطاب
في نعم سابغة الأذيال سائغة الزلال ودولة قاهرة الجلال
باهرة الإقبال فضمّ باشارته المنيفة عزمى وشرعت في شرح الكتاب
بحسب ما وسعه جهدى وقد اتيح لي بتاب الله على قراة طرف صالح من
الكتاب على

عنا
على مصنفه جزاه الله خير الجزاء واستفدت منه شفاها ما يصلح ان
يكون حلا لبعض مواضع الخفا فاودعته هذا الشرح مع ما التقطته
من فوايد الكتب المصنفة في هذا الفن مستعينا بالله ثم منيبا اليه
معتصما بحبل توفيقه ومتوكلا عليه انه مولى كل حى ومولية ومظهر كل
حق ومعليه وهو حسبنا ونعم الوكيل قال المصنف رحمه الله
بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لمن وجب وجوده ونفاؤه الى
قوله ما اضاء البدر المنير ضياؤه اقول لما كانت
هجيّرى العلماء ودين البلغاء ان ينسجوا خطبة كل كتاب على منوال
العلم الموضوع فيه مناسبة لمباحثه لوّح رحمه الله في خطبة هذه
الى اجل مقاصد العلم الذى هو بصدده من اثبات الصانع ثم وصفاته
الثبوتية والسلبية وافعاله واسمائه وحقيقة الاعادة التى فيها
المعركة الكبرى فرتب حمد الله سبحانه على اخص صفاته وهو وجوب
وجوده ووجوب بقايه مع انهما متلازمان يفهم من احدهما الآخر
تاكيدا لاتصافه بهذه الصفة التى هى وجوب الوجود فانها ام صفات
الجلال والاكرام وفيه صنعة اللف والمقابلة وطى ذكر الموصوف
للتعظيم اعتمادا على انفصاحه عن الاسم ولتشير هذه الصفة لا تصح الا لله الواحد
القهار ثم استانف بذكر ما يدل على وجوده من آثار جوده وبدايع

وبقايه وامتناع عدمه وفنائه وانما عطف امتناع عدمه وامتناع فنائه على وجوب وجوده

وجوده وذكر ما ينادي على وحدانيته وينطق بفردانيته بقوله
دل على وجوده أرضه وسماؤه وشهد بوحدانيته وصف العالم وبناؤه
لأن من أجال نظره في عجايب السموات وغرايب الأرض اضطره
إلى الجزم بأن ذلك السقف العجيب وهذا الفرش الأنيق لا يستغني عن
صانع يدبرهما وفاعل يوجدهما ويقدرهما بل تكاد تشهد فطرة الكفور
النفوس بوجود نقاش لهذه النقوش كما قال الله تعالى
أفي الله شك فاطر السموات والأرض وكذا نظم العالم وترصيفه
وإصلاحه وتأليفه بأن خلق المظلة والمقلة على وجه يتولد من ازدواجهما
وتأثير أحدهما في الآخر المواليد الثلثة لا سيما الإنسان الذي هو
حاصل الآباء والأمهات وعدد الموجودات يدل على وحدانية
مصلحه وفردانية مؤلفه إذ لو كان لم يتفرد بوجه تما الافضى
إلى إمكان التمانع لقدرته وإمكانه أدى إلى التغالب والتمانع
الموجب للفساد كما قال عز اسمه لو كان فيهما آلهة لفسدتا
ثم إنه نص في الصفات التي يتوقف عليها ترصيفه من الحكمة
البالغة والقدرة الباهرة سالكا فيه مذهب التضمين بقوله
يدبر الأمر من السماء إلى الأرض تضمينا هو كالدليل على
كمال علمه وقدرته مشيرا به إلى عموم قضايه وقدره

وللآية المفسرة تأويلات والذي يناسب ما نحن فيه أنه يدبر أمر ملكوته
وملكه من السماء إلى الأرض بتوجيه الأسباب إلى المسببات و
سوق المبادي إلى الغايات على ما سبق به قضاؤه الأزلي ونفذ به
علمه الفعلي السرمدي إلى أن تقوم الساعة ثم يعرج إليه ذلك الأمر
كله أي يصل إليه للحكم فيه في يوم كان مقداره ألف سنة وهو يوم
القيمة وفي قوله تعالى قدره سنن السابق قضاؤه إشارة ظاهرة
إلى الفرق المشهور بين القضاء والقدر وهو أن القضاء هو
الحكم الأزلي الذي سبق علمه به في الأزل إجمالا والقدر هو توجيه
الأسباب إلى مسبباتها على ما سبق به الحكم الأزلي تفصيلا لأن القدر
هو التقدير وهو قطع الأمر على الوجه السابق والسنن في المتن
بفتح السين هو الجادة المسلوكة المسنونة والألف واللام في المراد وسنن
السابق بمعنى الذي بتقديره لا ينتهي قدرته عند الشيء الذي أريد
إعادته وإبداؤه ثم يعني عند إرادة إيجاده على حذف المضاف
بالتالي من قدره سنن الأمر الذي سبق قضاؤه والسنن منصوب
بقوله تعالى وإنما ارتتق طرق الفكر وارتتح أنحاؤه في
معرفة ذاته لأن تصوره غير ممكن ولتقدسه عن التركيب
لا يقبل التحديد ولا الرسم أيضا تحقيقا حقايق صفاته وإن قدر جواز
الرسم فهو لا يفيد معرفة الحقيقة ففيه تنبيه على تنزيه البارئ
وأن تغلغل يتقاصر عن تحقق المعارف الإلهية وتحسن دونها

بتصاول لها العقول البشرية وتستنيا أيس ان تستنشف مخزونها
وتستكشف مكنونها وقوله ولا نحصي ثناءه ملاحظ لقوله عليه
السلام لا احصي ثناءً عليك انت كما اثنيت نفسك وذلك لان الثناء
هو الندا على جميل المثنى عليه ولما كان صنايعه تعالى غير متناهية
كما اشار اليه وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها كان معجوزا عنه
كيف وتوفيق الشكر منحة اخرى مستلزمة لشكر آخر وهلم
جرا ثم قوله غناءه وغناءه من تجنيس الخط والثاني نقيض
الغنى المعجمة الكفاية والاغناء ما ــــــــ رفع الله درجه
وبعد فان اعظم العلوم موضوعا الى قوله والشهدا والصالحين
اقول ـــــــ لما كان من حق كل طالب علم ان يتصور حقيقة ذلك
العلم اولا ليتبصر في طلبه وان يعرف ما هو الموضوع له وما
هو المطلوب منه ويعلم اصول ذلك العلم وقواعده ومسائله
وفوائده صدر الكتاب بالرمز المنبئ عن ذلك على وجه يتيسر
اعطاف الطالبين اليه ويشوقهم الى اقتنائه ويعقد العلية
على نظم الكتاب وتاليفه فذكر ان هذا العلم هو علم اصول
الدين هو المتكفل بابراز المعارف اللاهوتية مما ينبغي به المنة
البشرية من اسناد الكون الى ابا ليد الطاهر واعماغا الى ذلك
الالهيات وانه المطلع بسلوك الطارد على مشاهدات الملك وهو
عالم الافلاك والعناصر ومغيبات الملكوت وهو عالم العقول

والنفوس وقد يعبر عنهما بعالمي الشهادة والغيب كما اشعر به لفظ
المصنف وهو اشارة الى آلي الملكات وانه الفاروق اي
المبين الفرق بين المخادين للرسالة والمطبق على الضلالة
الكاشف عن احوال السعداء ومن الاشقياء في دار الجزاء تلويحا الى ركني
النبوات وما يتعلق بها من الامور السمعية وما في غيرها مما يقع
عنه البحث في هذا العلم ذكر انه مبنى قواعد الشرع واساسها وذلك
لابتناء جميع العلوم الشرعية عليه واستناد دلائلها اليه وانه يبحث
عن معالم الدين واسها من حيث انه يقع فيه البحث عن المعارف
الالهية وخواص خلواته ولا شك ان رياسة المعلم تابعة لرياسة
المعلوم ويعلم من كلامه حد هذا العلم وحقيقته وهو انه العلم
الذي يعرف فيه عن ذات الله تعالى وصفاته ومخلوقاته الملكية
والملكوتية والسمعيات واحوالها ثم انما كان اعظم العلوم موضوعا
لان موضوعه على قيل ونبه المصنف عليه ايضا هو ذات الباري تعالى
من حيث هي وذات الموجودات من حيث كونها محتاجة اليه
والسمعيات من حيث كونها حقيقة فان نظر الكلامي لا يتجاوز الاحوال
العارضة لها ولا ريب انها اشرف من موضوعات ساير العلوم
لاسيما الوكلي لا انتهى منه فانه يقع البحث فيه عن الموجود المطلق
الذي لا يحمل الا على الموجود الذي لا علة له ووجود غيره
منه ولا شيء اجل منه واعظم واعز واكرم وقال بعض

الشارحين موضوعه الموجود بما هو موجود ومنع ان يكون
ذاته تع موضوعا له مستندا بما ذكر الشيخ في الهيات الشفاء
انه لا يجوز ان يكون كذلك فان موضوع كل علم ما كان مسلما في
ذلك العلم او مبينا في علم آخر وعلى المقدرين لا يجوز ان
يكون ذاته موضوعا لهذا العلم اما انه ليس بمسلم فيه فظاهر
واما انه ليس بمبين في غيره ولانه لا موضع بيانه في الالهيات
قلت الموجود بما هو موجود انما يصلح ان يكون موضوعا
للعلم الالهي والطبيعي لا العلم الكلام اذ قد يبحث الكلام في
احوال السمعيات من حيث كونها حقة مع خروجها عما ذكر
قوله ذاته تع من مسائله فلا يجوز ان يكون موضوعا له
قلنا نحن نذهب الى انه تع من حيث هي هو موضوعه
وموقوف على هذا الاعتبار والذي وقع به من مسائله فان المعدود
من مسائله انما هو اثبات العلم بوجوده تع لا العلم بذاته من
حيث هي هي واحدهما غير الآخر وما نقل عن الشيخ انما
يناسب ان يكون تعيينا للمبادي لا للموضوع وان سلم فالمنع
منع ان يكون ذاته تع موضوعا للعلم الالهي والكلام في موضوع
علم الكلام لا الالهي الذي هو جزء منه ولئن سلم اتحادهما فنقول
لم لا يجوز ان يكون مسلما في هذا العلم قوله لو كان مسلما لما
بحث عنه فيه قلنا ذلك لقطع الجاحدين لذاته تع والزام

المكابرين لما يقتضيه الفطرة من الاعتراف به الا انا نحتاج في
اثباته الى البرهان وما اغنى الصباح عن المصباح ولئن سألتهم
من خلق السموات والارض ليقولن الله هذا ما لاح لي في
ذلك والعلم عند الله تع وانما كان هذا العلم اقوم العلوم
اصولا وفروعا لان اصوله هي الادلة اليقينية والمعارف
الحقة القطعية وفروعه وساير العلوم الشرعية المبتنية عليها
ويحتمل ان يريد باصوله مباديه التي منها الامور العامة وبفروعه
ساير ما يترتب عليه من المسائل وعلى التقديرين لا شيء اقوم منها
واسد وابلغ في الافادة واشد وانما كان اقومها حجة ودليلا
لان دلايل ساير العلوم الشرعية مستمدة من هذا العلم متقوية
به محالة عليه واما دلايله فغير محالة على علم آخر بل مبينة مذكورة
فيه متقوية بانفسها وايضا دلايله هي القواطع العقلية والنقلية
اليقينية والشواهد البرهانية القطعية التي لا يعتريها
شبهة ولا يعتريها شك بخلاف دلايل ساير العلوم فان اكثرها
امارات اقناعية وانما كان اجليها نهجا وسبيلا لان السبيل
كلما كان اهدى الى المقصد كان احق بان يوصف بالجلاء
والظهور ولا ريب ان سبيل هذا العلم الذي هو الاستدلال
باحوال الموجودات الامكانية والخلقية على النظام والترتيب
على اثبات الصانع تع وصفاته العالية بنور العقل الساطع اظهر

استقامة

الطرق واوضح السبل ولذلك انخرط من اعرض عنه في مسلك الانعام
بل هي اضل ثم لشرح المصنف قدس الله روحه عدد مناقب كتابه
الاثر كيه لتصنيفه وفصل خطابه ولكن ليحرك الساكن من نشاط النفوس
المستعدة لاستشفاف اسراره واستكشاف اغواره ويحرضهم على التوجه
لتراشيرهم نحو تكراره وتدريسه ولعمري انه كتاب مشحون بفرائد شريفة
مملو بفوائد منيفة مشير الى مطالب هي امهات منبهة على مباحث
هي المهمات مرصع بزواهر جواهر تضاهي الفصوص مجموع فيه من
مقتضيات المعقول والمنصوص والعقايل جمع عقيلة وهي في الاصل
المرادة العالية القدر الغالية المهر استعارها لمقاصد المعقولات
وهو من تشبيه المعقول بالمحسوس الذي هو ابلغ انواع التشبيه
وفيه حسن التجنيس والضمائر في اصوله وفصوله وما عطف عليها
لهذا العلم وفي الجمع بين التنقيح والتخريج صنعة الايهام الى تنقيح المناط
وتخريج المناط المعروفين في اصول الفقه والقانون هو حرف رومي
وهو كل صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها المطابقة لها والمسومة
المعلمة من السومة وهي العلامة ولفظ المسومة والمقومة في المتن
مجرور صفة اخرى للمعاني والمطالع مستعار لاوايل المباحث كالعوالي
لاواسطها والمقاطع لاواخرها او للمبادي وللمسائل والغايات
والمعنى لشرح معاني هذا الكتاب لكثرة التفاصيل والتفادم متناسبة
متلايمة قد اخذ بعضها بحجزة بعض مرتبة غير مبتترة بتثنية كتب القدماء

فلقد سومت مطالعها بسومة العقل الصريح واعلمت بعلامة الفكر
الصحيح وقومت مسايلها ومطالبها كما يقوم عوالي الرماح ومقاطع
الصوارم بثقاف البحث السليم والنظر المستقيم حتى تبلجت من مطالع
الانظار كطوالع الانوار وخرجت كشطاط السمر قويمة سطاعة
وكمقاطع البيض قطاعة ثم انه اسال الله تعالى ان يعصمه في سلوك
طريقة النظر من اباطيل المردية وان يهديه الى سواء السبيل دون
مضلاتها وذلك بان يلهمه الحق بتحقيقه ويحظيه بالتهدي
الى درك المعقول اليقينية التي هي غاية سلوك طريقه فان
جميع ما ينفذ مهما من المقدمات لا يفعل في النفس الا استعدادا ما
لقبول الفيض من مفيضه وان يهب له خاتمة الخير وهو غفران
خطيئته يوم الجزاء وان ازاله اعلى رتب السعداء ويجعله مصباحا
لخواص عباده وافاضل خلقه واني لا ابعد ذلك لعموم رحمة الله
واستحقاقه لها وزخور علمه وعظم خلقه بل ارجو ان يحقق
سؤله ويوليه مسؤوله فما ذلك على الله بعزيز قال
وبعد فمقصود الكتاب الى قوله سميت تجريدا ذكرا دليلا اقول
لما اراد المصنف ان يورد في الكتاب اصولا كافية في علم النظر
ذكر ان مقصود الكتاب مرتب على مقدمة وثلثة كتب ولم يقل
والكتاب مرتب وانما ترجمه بالمقدمة مع انه جعله مقصودا تنبيها
على ان معرفة هذه المقدمة ذريعة الى العلم لمباحث الكتب الثلثة

ووسيلة اليه وانه يتوقف تحقيق براهينها وتلخيص مداركها عليه
وانما رتبه بعد تقديم المقدمة على ثلثة كتب لان المقصود من هذا العلم
كما سبقت الاشارة اليه معرفة واجب الوجود لذاته ومعرفة صفاته
وافعاله ومعرفة جميع الممكنات المفارقة والمادية ومعرفة النبوات
وما يتعلق بها من امور المعاد فلا جرم بنى مقاصد الكتاب على ثلثة كتب
اولها يحتوي على بيان احوال الممكنات من الجواهر والاعراض وينطوي
ثانيها على تحقيق المباحث الالهية التي هي المقصد الاقصى والمقصود
الاعظم الاسنى ويشتمل ثالثها على البحث عن النبوات وما يتصل بها من امور
وحال الامامة التي هي من معظمات مصالح العباد ثم لما كان غرضه
من ايراد المقدمة ان يعرف الناظر طريق استحصال المجهولات التصورية
والتصديقية من المعلومات الحاصلة عنده كيلا يضل في نظره ولا يزل
عن جادة فكره ذكر فصولا واودعها التنبيه على مجامع ذلك وانما
قدم البحث عن التصور والتصديق وعن حقيقة النظر لان البحث انما
يقع في هذه المقدمة عن كيفية النظر وعن احكامه فلا بد من معرفة ما يقع
النظر فيه وله اولا وهو التصور والتصديق ومن تصور معنى النظر وتحقيق
حقيقته ولذلك ترجمه بالمبادي فان مبادي الشيء ما يتوقف
عليه الشيء في وجوده او في العلم به العلم اما تصور واما تصديق
لان تعقل الشيء اما ان لا يقترن معه الحكم او يقترن والاول هو التصور
ولا خلاف في تفسيره وهو انه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل فقط

وهو قوله ان تعقل الشيء وحده يسمى تصورا وقوله من غير حكم عليه بنفي
او اثبات توضيح لقوله وحده والثاني هو التصديق والمصنف
تبع رأي الامام حيث جعل التصديق عبارة عن مجموع تعقل الشيء
والحكم عليه بنفي او اثبات فاما على رأي الحكماء فالتصديق انما يقال
على نفس الحكم فقط فتصور المحكوم عليه وبه داخل عند الامام في حقيقة
التصديق شطر له وعندهم شرط خارج واما عند الشيخ الرئيس
فهو عبارة عن الحكم مع اذعان النفس لصدقه كما اذا صدق
بان الواحد ثلث الثلثة وان الاولان متساويان في العموم والثالث
اخص منها ولكن ترجح تفسير الشيخ بانه اقرب الى موضوع اللغوي
ولا مشاحة في الاصطلاحات ثم انه قسم كل واحد من التصور والتصديق
الى بديهي وكسبي مخالفا للامام في انقسام التصور فانه ذهب الى
ان لا شيء ولا واحد من التصورات بمكتسب وبين تمثيل اقسام الاربعة
على طريقة اللف والنشر وهي واضحة في المتن وقوله
اذ لو كان التصورات والتصديقات تعليل لقوله وكل منهما
ينقسم ينسج على منوال اللف ايضا يعني والدليل على ان كل واحد
من التصور والتصديق ينقسم الى البديهي والى الكسبي انه لو كان التصورات
والتصديقات باسرها ضرورية لما فقدنا شيئا اي لما جهلناه وهو

باطل بالضرورة ولو كانت بأسرها كسبية لما حصّلنا شي
من المعلومات اصلا لان التصور والتصديق النظري انما يكتسب
من معارف أخرى سابقة عليه تصورية او تصديقية فلو
كانت باسرها مكتسبة لزم اسناد كل مطلوب منهما الى غيره اما في
موضوعات اي وسايط متناهية فيلزم الدور او غير متناهية
فيلزم التسلسل وكل واحد منهما يستلزم عدم شي منها واللازم منتف
لحصول لنا على كثير منها فينتفي الملزوم وهو الدور او التسلسل فينتفي
بانتفائهما ملزومهما وهو كون الكل مكتسبا واذا بطل كون الكل بديهيا
وكون الكل كسبيا ثبت الانقسام وهو المطلوب ثم ان النظر
قد يطلق ويراد به الحركات التخيلية وهي طلب المعلومات المفضية
الى المطلوب وقد يطلق ويراد به ترتيب الامور المعلومة والثاني
هو المراد بالتعريف وقد اشار في تعريفه الى جميع العلل الاربع وان
التعريف ما كان مستجمعا لها فقوله امور معلومة اشارة الى
العلة المادية فانها التي تقع فيها الترتيب والتاليف وقوله
ترتيبا على وجه يؤدي اشارة الى العلة الصورية ونعني به لكن
ليس كل ترتيب يؤدي الى استعلام كما ما ليس بمعلوم بل فقط
لئن يوضع الجنس في القول الشارح اولا ثم تقييد بالفصل

اظ حصول

وان تكون اوضاع المقدمات في القياس والحدود في الوضع والحمل
على ما ينبغي وفي لفظ الترتيب اشارة الى العلة الفاعلية اذ الترتيب
بدون المرتب محال وقوله لاستعلام ما ليس بمعلوم اشارة
الى العلة الغائية فان الغرض الغائي من ترتيب الامور المعلومة
في الذهن استحصال ما ليس بحاصل وقوله في تعريف النظر ترتيب
امور خير من قول غيره ترتيب تصديقات لخروج النظر في التصورات
عنه وقد قيل على هذا التعريف ايضا بانه قد يستعلم التصور المجهول
بالخاصة وحدها او بالفصل وحده وليس هو ولا فيه ترتيب ثم لن
تلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور مجهول تسمى معرفا
وقولا شارحا فمنه حد ومنه رسم تام او ناقص وان كانت موصلة الى
تصديق مجهول سميت حجة ودليلا فمنه قياس ومنه تمثيل واستقراء
والله اعلم قال رحمه الله الفصل الثاني الى قوله الانفس
الا فطس اقول هذا شروع في المقاصد والمائدة
البحث عما يوصل الى التصور المجهول وضعا لتقدم التصور على
التصديق طبعا وقد عرف المعرّف بما يشتمل الحد والرسم وهو انه
الذي يستلزم معرفته معرفة الشي المحتاج الى التعريف واما الحد
فهو القول الدال على ماهية الشي والرسم هو الذي يميز الشي
عما عداه ثم لن هذا التعريف يستدعي سبق العلم بالمعرف ضرورة
سبق العلة على المعلول وذلك يقتضي امورا ومن ثم

علة للعلم بالمعرف

ربّهما علم بالخفا بقوله فلا يعرف الشيء بالمساوى وبنفسه ولا باخفى منه
الى آخره يعنى واذ قد علم ان المعرف ما هذا شانه تسبّبت للعلم
بان له شرائط بحسب المعنى وشرائط بحسب اللفظ من الشرائط
التى هى بحسب المعنى الاحتراز عن تعريف الشيء بما يساويه فى
الجلاء والخفاء لان العلم بالمعرف سابق على العلم بالمعرف والمتساويان
يعلمان دفعة ويجهلان دفعة ولا يكون معرفة احدهما علة
لمعرفة الآخر والا لزم الترجيح بلا مرجح وذلك كتعريف الزوج
بانه العدد الذى ليس بفرد وانما يصح التمثيل به باعتبار
الشهرة دون الحقيقة لان الزوج يقابل الفرد تقابل التضاد
بحسب الشهرة وتقابل العدم والملكة بحسب الحقيقة فتعريفه
تعريف بالمساوى بحسب الشهرة وهو مراد المصنف وغيره واما باعتبار
الحقيقة فتعريف دورى لان الاعدام انما يعرف بالملكات
فتعريف الملكة بالعدم دورى اى فهو تعريف الخ وهذا التحقيق للعلامة الطوسى
رحمه الله واما الاحتراز عن تعريف الشيء بنفسه كتعريف الحركة
بالنقلة وتعريف الانسان بانه حيوان بشر لان المعرف معلوم قبل
المعرف والشيء لا يعلم قبل نفسه والا لزم تقدم الشيء على نفسه ومنها
الاحتراز عن تعريف الشيء بما هو اخفى منه عند العقل سواء توقف
على الشيء المحتاج الى التعريف معرفة ما هو اخفى منه او لم يتوقف
ولا فرق فيما يتوقف على معرفته بين ما يتوقف عليه لمرتبة واحدة او
لمراتب

او لمراتب فان كلا منهما ممتنع لاستلزامه الدور الا ان تعريف الشيء
بما يتوقف على معرفته لمرتبة دور ظاهر وتعريفه بما يتوقف عليه
معرفته بمراتب دور خفى والدور الظاهر اشنع والخفى اردأ
لانه يقتضى ان يكون للشيء مقدمات كثيرة على نفسه مثال التوقف
لمرتبة والتوقف لمراتب مذكور فى المتن غنى عن الشرح واما
مثال تعريف الشيء بما هو اخفى منه مع انه لا يتوقف على معرفته فهو لهم
النار ركن شبيه بالنفس فان الركن والنفس اخفى عند العقل
من النار فلا يجوز تعريفها به لانه لا يفيد المطلوب ثم انه ذكر انه
يجب فى التعريفات تقديم الاعم كالجنس على الاخص كالفصل لان الاعم
لكثرة موارده وافراده اشهر واظهر عند العقل فيكون اعرف وما يقدم
اليق ولانه لو قدم الاخص على الاعم خيل الناظر فيكون الفصل جنسا
والجنس فصلا لما الفته الاذهان من وجوب تقدم الاعم على
الاخص واما الشرائط الذى بحسب اللفظ فيه ان يجتنب
من الالفاظ الوحشية الغريبة وهى التى لا يكون استعمالها
مشهورا بحسب قوم فقوم ولذا عن الالفاظ المجازية وهى التى
اطلقت على غير ما وضعت له لكن ما لم ينضم اليها قرينة فاذا انضمت
اليها القرينة ودلت على المراد دلالة الحقيقة فلا باس بها وهذا
التقييد استفدته من شفاه المصنف رفع الله درجته وكذا يجب
الاجتناب فى التعريف عن التكرار سواء وقع التكرار فى الحد كقولهم

العدد كثرة مجتمعة من الوحدات فان المجتمع من الوحدات
هي الكثرة بعينها او بعض اجزائه كقولهم في تعريف الانسان انه
حيوان جسماني ناطق لان الحيوان يدل على الجسمية تضمنا اذ حد
الحيوان انه الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة فكان ذكر تكرار
مستغنى عنه نعم انما يغتفر التكرار عند دعاء الضرورة اليه
او الحاجة اما الضرورة ففي احد المتضايفين كقولهم في
تعريف الاب انه حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه
من حيث هو كذلك فالحيوان هو الاب والآخر من نوعه هو
الابن وبهما قد اخذ المتضايفين عن الاضافة وقوله يتولد من نطفته
سبب لتضايفهما وقوله من حيث هو كذلك تكرار ضروري
وهو الذي قد يلحق معنى الاضافة الى الاب لان الاب ليس ابا
لانه انسان بل من حيث انه حيوان يتولد من نوعه من نطفته
والضمير في قوله من حيث هو يرجع الى الحيوان وانما احتيج الى
هذه العبارة لان المتضايفين قد يعلمان معا ويجهلان معا فلا يمكن
ان يقال الاب هو الذي له ابن لانه تعريف بالمساوي فلا بد من هذا
التلطف المحوج الى التكرار بان يؤخذ الذات مجردة عن التضايف
ثم يدل على السبب الموقع للاضافة بينهما واما الحاجة ففي تعريف المركبات
التي يتركب من ذات الشيء وعرضه الذاتي له فانه يشتمل تعريف العارض
على ذكر معروضه كقولهم في تعريف الانف الاقطس بانه انف ذو تقعير

فان لفظ الانف

الثاني في اقسام المعرف معرف الشيء لا بد وان يساويه في العموم والخصوص ليشمل جميع افراده ويميزها عن
غيرها فلا يخلو من ان يكون عين الشيء او داخلا فيه او خارجا عنه او مركبا منهما والاول محال ان يكون جميع
وهو الحد التام او لم يكن وهو الحد الناقص

فان لفظ الانف يقع مكررا اذ ذكر الانف
الاقطس لا يمكن ان يعرف الا مع ذكر الانف لان القطوسة ليست الا
تقعيرا مخصوصا في الانف قال الثاني في اقسامه الى قوله ربما للمعرف م
نا ما اقول لما فرغ من تعريف المعرف وبيان شرائطه شرع في
ذكر اقسامه وقد بني استخراج اقسام المعرف على شرط اجزائه لم يتعرض لذكره
في المبحث الاول وهو ان يكون مساويا للمعرف في العموم والخصوص و
انما اشترط ذلك لان المعرف لو كان اخص لم يكن شاملا لجميع افراد المعرف
فلا يكون جامعا منعكسا وايضا يكون اخفى عند العقل فلا يصلح للتعريف ولو كان اعم
لدل بعمومه على غير ما يطلب معرفته فلا يصير موجبا للعلم بامتياز الماهية
المعرفة عن غيرها فلا يكون مانعا مطردا فيقصر عن افادة ادنى
مراتب التعريف وهو التعريف [illegible] يستلزم جميع افراده ويميزها عن غيرها
على مرتبته الاشتراط تساوي المعرف والمعرف في العموم والخصوص جميعا
واذا ثبت وجوب التساوي بينهما فنقول معرف الماهية لا يخلو
اما ان يكون اجزاء داخلة فيها او امرا خارجا عنها لانها اياها او مركبا
من الداخل والخارج وذلك لاستحالة تعريف الشيء بنفسه وبما يغايره مطلقا
والاول وهو ان يكون المعرف داخلا اما ان يشتمل على جميع اجزائه وهو
الحد التام كقولنا للانسان انه الحيوان الناطق واما لا يشتمل على بعض
اجزائه ولا اخفى وانه الجزء المميز لانه شرط المساواة والمميز هو المساوي
وهو الحد الناقص كقولنا في تعريفه انه الناطق واما الثاني وهو

والثاني هو الرسم الناقص والثالث ان كان المميز داخلا يسمى حدا ناقصا ايضا وان كان
بالعكس كما اذا تركب من الجنس والخاصة يسمى رسما تاما

وهو التعريف بالخارج وهو الرسم الناقص كقولنا في تعريفه انه الضاحك
ولا خفاء انه يجب ان يكون الخارج خاصة لازمة بينة ليفيد التعريف
واما الثالث وهو التعريف بالمركب من الداخل والخارج ففيه
تفصيل وهو انه ان كان المشترك داخلا خارجا والمميز داخلا كان
بمركب من العرض العام والفصل كقولنا انه الماشي الناطق يسمى حدا
ناقصا ايضا لاشتماله على بعض الذاتيات وان كان بالعكس بان كان
المشترك داخلا والمميز خارجا كما اذا تألف من الجنس والخاصة
سمي رسما تاما كالتعريف الانسان بالحيوان الضاحك ثم الضابط
لمعرفة الفرق بين الحد والرسم ان الحد ما ذكر فيه الجزء المميز
فان قرن به الجنس القريب كان تاما والا كان ناقصا هذا ما عليه الاكثر
واما الرسم فهو ما ذكر فيه الخاصة الشاملة البينة فان قرن به الجنس
القريب كان تاما والا كان ناقصا هذا ما عليه الاكثر وانما سمي الحد
حدا لانه يمنع ان يدخل فيه خارج او يخرج عنه داخل اذ اصل الحد
هو الحاجز بين الشيئين واما الرسم فهو الاثر فسمي به ما يدل على آثار
الشيء وعوارضه لا يقال انه ينافي قوله ولا يخلو من ان يكون التعريف
داخلا فيها وقوله والاول اما ان يكون جميع اجزائه متدافعا
اذ الداخل لا يكون الا جزءا وجميع الاجزاء انما هو نفس الشيء وعينه لانا
نقول المراد بجميع الاجزاء هي الاجزاء المادية [illegible]
الداخلة في الماهية فلا تنافي قال رضي الله عنه واعترض

واعترض علينا اولا بان مجموع اجزاء الشيء عينه والجزء انما يعرف الكل اذا عرف شيئا من اجزائه
اما ان يكون هو فيلزم تعريف الشيء بنفسه او ما هو خارج والخارج انما يعرف اذا عرف
اختصاصه به وذلك يتوقف على معرفته ومعرفة مغايرته من الامور الغير المتناهية
وثانيا بان المطلوب ان كان مشعورا به امتنع تحصيله وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه
عليه الى قوله فلا استحالة اقول هذان اعتراضان اوردهما
الامام وتمسك بهما فيما ذهب اليه من امتناع التعريف بناء على ان
شيئا من التصورات غير مكتسب بل كل واحد منها اما بديهي واما
حاصل في النفس بخلق الله تعالى من غير طلب وتشوق الى ذلك وتقرير
الاول ان يقال قد ذكرتم ان التعريف اما ان يكون بجميع الاجزاء
او بالجزء الداخل او اللازم الخارج وهذه الاقسام الثلاثة باطلة فيبطل القول
بالتعريف اما بطلان الاول فلان مجموع اجزاء الشيء عين ذلك الشيء
فلو كان التعريف بمجموع الاجزاء تعريفا للشيء بنفسه وقد ابطلتموه واما
بطلان الثاني فلان الجزء الداخل انما يعرف الماهية اذا عرف
شيئا من اجزائها والا لم يكن لها معرفا اصلا وذلك الجزء اي ذلك
الجزء المحتاج الى التعريف اما ان يكون المعرف نفسه وهو محال
لانه تعريف للشيء بنفسه واما ان يكون معرفا بما هو الخارج عنه وهو التعريف
بالامر الخارجي وهو القسم الثالث وهو ايضا باطل لان الامور المختلفة
في الماهية يجوز اشتراكها في وصف خارجي فلا يفيد التعريف به الا
اذا علم اختصاصه بتلك الماهية المعرفة دون ما عداها لكن معرفة
ذلك الاختصاص يتوقف على معرفة ذلك الشيء اذ الاختصاص
امر نسبي يتوقف تعقله على تعقل الجانبين وكذا على معرفة ما يباينها
من الماهيات الغير المتناهية والاول يوجب الدور لان معرفة
الاختصاص يتوقف على معرفة الماهية فلو استفدنا معرفة الماهية

موقوفا بنفسه

من معرفة الاختصاص لزم الدور والثاني يقتضي تصور امور غير متناهية
وهو ايضا محال واذا قد وضح منشأ الانقسام علم ان تعريف
الماهية محال وتقرير الاعتراض الثاني ان يقال التعريف
محال لان المطلوب تعريفه ان كان مشعورا به امتنع طلبه ايضا
لامتناع توجه الذهن نحو ما لم يخطر بالبال وقد اجيب عن
الاعتراض الاول بانا لا نسلم ان التعريف محال قوله التعريف
اما بجميع الاجزاء الى آخره قلنا لم لا يجوز التعريف بمجموع الاجزاء قوله قال
لانه تعريف للشيء بنفسه لان مجموع اجزاء الشيء عينه قلنا لا نسلم
وسند المنع هو ان الجزء مقدم على الكل بالطبع والاشياء التي يتقدم
كل واحد منها على شيء يمتنع ان تكون نفس ذلك الشيء والممتنع
ان تكون مجموع تلك الاجزاء معرفا لنفس ذلك الشيء معرفا له كما قال
التنزيل للحقيقة المركبة مقومات مختلفة متغايرة وهذا لان الجزء
الصوري اللازم لجميع الاجزاء المادية داخل في ذلك المركب فلا يكون
المركب هو نفس الاجزاء فان البيت هو المركب من الجدار والسقف
لا انه نفس الجدار والسقف فظهر ان تعريف الشيء بجميع اجزائه
بمعزل عن تعريف الشيء بنفسه هذا هو الجواب عما اورد على
التقدير الاول وهو التعريف بجميع الاجزاء وقوله ومعرف
الشيء ليس بواجب ان يعرف شيئا من اجزائه اصلا لجواز استغنائها
باسرها جواب عما اورد على التقدير الثاني وهو التعريف بالجزء و
من الاول

وتقريره انا لا نسلم ان التعريف بالجزء الداخل باطل قوله الجزء انما يعرف
اذا عرف شيئا من اجزاء الماهية وذلك الجزء الذي يعرفه هو اما
ان يكون هو فيكون تعريفا للشيء بنفسه او ما هو خارج الى تمام الكلام
قلنا معرف الشيء ليس بواجب اصلا ان يعرف شيئا من اجزائه
لجواز ان يكون اجزاء الماهية المعرفة باسرها غنية عن التعريف
اما لبداهتها او لتعرفها بمعرف آخر وعلى هذا فلا يلزم المحذور المذكور
وقوله فلا يكون معرفا قلنا يعرف الكل من حيث هو كل دون
الاجزاء وقوله وتعريف الموصوف متوقف الى آخره جواب
عما اورد على التقدير الثالث وهو التعريف بالوصف الخارجي
وتقريره ان يقال لا نسلم ايضا ان التعريف بالوصف الخارجي قوله
الخارجي انما يعرف اذا علم اختصاصه بالماهية وذلك يتوقف على معرفة
الماهية ومعرفة ما عداه والاول يقتضي الدور والثاني تصور ما لا كلام
نهاية له قلنا لا نسلم بل تعريف الموصوف لا يتوقف الا على تصور
كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصور الموصوف بعينه
وذلك انما يتوقف على كون ذلك الوصف مختصا بذلك الموصوف
شاملا لافراده في نفس الامر لا على العلم بالاختصاص والشمول
فانه اذا كان اللزوم بين الشيء ووصفه المساوي لزوما بينا
كان العلم بالوصف مستلزما للعلم بالموصوف وان لم يعرف اختصاصه
به وشموله لافراده وعلى هذا فلا دور ولا توقف على معرفة امور غير

المتناهية هذا تمام الكلام في الجواب عن الاعتراض الاول والمصنف
رحمه الله قد استضعفه اما قولهم في الجواب على التقدير الاول
الجزء مقدم على الكل بالطبع الى تمامه فقد ضعفه بقوله لان تقدم كل
واحد لا يقتضي تقدم الكل واحد من حيث هو كل ومجموع ليدل
على المغايرة يعني لنر ماذكروه دليلا على المغايرة بين مجموع اجزاء
الشي وبين عينه لا ينتهض دليلا على المغايرة لان ماذكروه من تقدم
كل واحد واحد من الاجزاء لا يقتضي الا تقدم الآحاد من حيث
هي آحاد على الكل اما اقتضاؤه لتقدم الكل من حيث هو كل و
مجموع فلا والخصم يدعي ان كل الاجزاء مجموعها من حيث هو نفس
ذلك الشي وعينه فكان التعريف لمجموع الاجزاء تعريفا للشي
بنفسه وقوله ليدل على المغايرة وقع في حيز النفي اي لا يقتضي تقدم
الكل من حيث هو كل حتى يدل على المغايرة يريد لنر ماذكر لا
يوجب المغايرة المصححة للتعريف واما قولهم في الجواب
عما اورد على التقدير الثاني معرف الشي ليس بواجب اصلا
ان يعرف شيئا من اجزائه الى تمامه فقد ضعفه بقوله ولو كانت
الاجزاء باسرها حتى الصوري معلومة كانت الماهية معلومة
والا لم يفد التحديد يعني لنر التعريف بالحد مطلقا محال سواء قلنا
انه يعرف شيئا من اجزاء الماهية او يعرف الكل من حيث هو كل
دون الاجزاء وذلك لان الاجزاء للمادية وذلك لان الاجزاء المادية

كالجنس والفصل الجنسي والصوري وهو الترتيب الطبيعي ان كانت
معلومة كانت الماهية معلومة على محتاج الى التعريف وان كان
شيئا من الاجزاء معلوما مجهولا لم يفد التحديد اذ فايدة التحديد
معرفة الماهية المركبة ومعرفة الماهية المركبة متوقفة على معرفة اجزائها
باسرها فاذا كان بعض اجزائها غير معلوم لم يكن للتحديد فايدة فعلم
لنر التعريف بالحد مطلقا محال سواء عرفت الاجزاء او جهلت و
اما قولهم في الجواب عما اورد على التقدير الثالث تعريف
الموصوف يتوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره
تصوره فقد ضعفه بقوله ولو استلزم الخارجي تصوره تصوره
الى آخره اي الوصف الخارجي لا يصلح لنر يكون معرفا اذ الخارجي
لا يعرف الا اذا كان بحيث يستلزم تصوره تصور الموصوف وحينئذ
فاما لنر يكون عند التعريف متصورا ام لا وايا ما كان امتنع التعريف به
اما لو كان متصورا فلانه يوجب كون الموصوف متصورا
وهو يقتضي الاستغناء عن التعريف واما لو لم يكن متصورا فلان
ما لا يكون متصورا امتنع التعريف به لوجوب العلم بالمعرف قبل
العلم بالمعرف وظهر ان لا محيص عن ورود الاشكال على التقادير
الثلثة ولقايل لنر يجيب عن الاول بانا هب لنر تقدم كل
واحد واحد لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل حتى لا يدل على
المغايرة المصحح للتعريف لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك مجموع الاجزاء

بنفسه صح

على التفصيل معدّ للنفس لان يفيض عليها حقيقة المحدود من واهب الصور
ولا يلزم من ذلك تعريف الشيء وعن الثاني فبانا نختار القسم
الاول وهو ان تكون الاجزاء باسرها حتى الجزء الصوري معلومة
قوله لو كان كذلك كانت الماهية معلومة غنية عن التعريف
قلنا لم لا يجوز ان يكون الاجزاء باسرها على الانفراد معلومة
ولا يكون المركب من حيث هي معلومة فيفتقر الكلام حينئذ الى
المعرف مع استغناء اجزائه عنه فان الانسان قد يعرف جميع
اجزاء بعض المعاجين على التفصيل مع انه لا يعرف حقيقة ذلك
المعجون وعن الثالث بانا نختار القسم الاول ايضا وهو كون
الوصف متصورا قوله لو كان متصورا لكان الموصوف متصورا
واستغنى عن التعريف قلنا لا نسلم استغناء الموصوف عن
التعريف به فان تصور الوصف قد استلزم تصوره فكيف
يتصور الاستغناء عن التعريف به وهو في الحال معرف به مستفاد
تصوره من تصور وصفه وقد اجيب عن الاعتراض الثاني
على التعريف بانا لا نسلم امتناع توجه الطلب نحو ما لم يخطر بالبال
من حيث هو هو فان الشيء اذا كان مشعورا به ببعض اعتباراته
واعراضه فلا استحالة في توجه الطلب نحوه بواسطة العارض
المعلوم فان الانسان قد يطلب حقيقة الملك بواسطة انه يعلم منه
انه مخلوق سماوي او منزل للوحي الى الانبياء عليهم السلام

قال الثالث في بيان ما يعرف الى قوله مشتملها اقول
الماهيات بحسب الحد على اربعة اقسام لان الحقائق اما ان تكون بسيطة
او مركبة وكل واحد من البسيط والمركب اما ان يتركب عنه غيره او لا
يتركب عنه غيره فالاقسام اربعة والانحصار انه لا بد ان يكون التركيب هنا
التركيب الخارجي بل العقلي الذي هو التركيب من الجنس والفصل اولا
البسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد لان الحد مركب من الجنس والفصل
ولا جزء للبسيط فلا حد له وكذا لا يحد به لانه ليس جزءا من ماهية غيره
ومثاله الواجب الوجود لذاته تعالى وتقدس بانه منزه
عن ان يتركب من شيء او يتركب منه شيء ثم البسيط الذي يتركب عنه
غيره يحد به لكونه جزءا من ماهية غيره لكن لا يحد لبساطته ومثاله
الجوهر فانه لما كان الجزء المشترك للجواهر الخمسة المشهورة امكن
تحديدها به لكن لا يمكن تحديده لا يقال انه حقيقة ما انه
موجود لا في موضوع لانا نقول انه رسم له ويمكن
تعريف البسائط بالرسوم الناقصة كما سيجيء الثالث
المركب الذي لا يتركب عنه غيره يحد لانه لا يعرف الا بعد معرفة
اجزائه لكن لا يحد به لانه ليس جزءا من ماهية غيره ومثاله
الانسان فانه مركب من الحيوان والناطق وليس جزءا من ماهية
غيره ثم المركب الذي يتركب عنه غيره يحد لتركبه ويحد به لتركب
غيره عنه ومثاله الحيوان فانه المركب من الجسم والحساس

من العقل والنفس والجسم والهيولى والصورة الجسمية والنوعية

المحرك بالارادة واته جزء الانسان وقد ظهر من هذه المقدمات
ان الحد لا يكون الا للمركب لان الحد مؤلف من الجزء المشترك
والجزء المميز فهما للمركب وكذا الرسم التام انما يكون للمركب
لان الرسم التام هو ما يتألف من الجنس القريب والخاصة الشاملة
وكل جنس يستدعي فصلا يتقوم به فيتركب لا محالة ماهيته
اما الرسم الناقص فيشملهما اي يشمل البسيط والمركب جميعا
لان الرسم الناقص عبارة عن ذكر الخاصة الشاملة وحدها
وللبسائط خواص كما للمركبات فهما في ذلك سواء قال
الفصل الثالث في الحجة الى قوله الى علم من اصول اقول
لما فرغ عن البحث عما يوصل الى التصور المجهول شرع في البحث
عما يوصل الى التصديق المجهول وهي الحجة والدليل وعرفه كما عرفه
الامام واراد بقوله ما يلزم من العلم به انه القول المركب
من مقدمتين على وجه يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول
واحترز بقوله العلم بوجود المدلول عن الامارة فانه لا يلزم من
العلم به الا الظن بالمدلول والمراد باللزوم ما يعم الواجب والجائز
ليندرج فيه العلم الحاصل عقيب النظر بالعادة على ما هو مذهب
شيخنا الاشعري وبالمدلول ما يعم الوجودي والعدمي
ثم انه حصر الادلة العقلية في ثلثة القياس والاستقراء والتمثيل
ووجه الحصر انا اذا استدللنا بشيء على شيء اي طلبنا العلم بالمدلول

من العلم بالدليل فاما ان يكون احدهما اعم والثاني اخص وهما المراد
بالكلي والجزئي او لا يكونا وعلى التقديرين فاما ان نستدل بالعام على
الخاص او باحد المتساويين على الآخر وهو القياس او نستدل
بالخاص على العام وهو المراد بعكسه اي عكس الاول وهو الاستقراء
او نستدل بالخاص على الخاص وذلك لا يعقل الا اذا اندرجا
تحت امر كلي مشترك وهو التمثيل في عرف النظار والقياس
الشرعي في عرف الفقهاء مثال الاستدلال بالكلي على
الجزئي قولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث ينتج الجسم محدث
فاستدللنا بثبوت الحدوث لكل افراد المؤلف على ثبوته للجسم
الذي هو بعض افراده ويندرج فيه ومثال الاستدلال
باحد المتساويين على الآخر قولنا الانسان متعجب وكل متعجب ضاحك
ينتج ان كل انسان ضاحك فاستدللنا بثبوت الضحك للمتعجب على ثبوته
للانسان وهما متساويان والقسمان يسميان بالقياس المنطقي
ومثال الاستقراء الذي هو الاستدلال بالخاص على العام
قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان بعض الحيوانات
كذلك فيكون الكل كذلك فاستدللنا بحركة الفك الاسفل لبعض
افراد الحيوان على حركته لكل افراده وهو لا يفيد اليقين لاحتمال
ان يكون حال ما لم يستقرأ بخلاف حال ما استقري كالتمساح
في المثال المذكور اللهم الا اذا كان الاستقراء تاما بان يقع الاستدلال

على العام بجميع الجزئيات الخاص المستدل به لقولنا في اثبات
كل جسم متحيز الحيوان والنبات والجماد متحيزة فكل جسم متحيز
اذ الجسم لا يخرج عن هذه الثلثة فانه يفيد العلم لانه يرجع الى قياس
صحيح مركب كما يقال الجسم اما حيوان او نبات او جماد وكل
واحد منها متحيز فكل جسم متحيز ومثال التمثيل الذي
هو استدلال الجزئي على جزئي آخر لوصف مشترك بينهما كقولنا
السماء متشكل فهو حادث كالبيت والسفرجل مطعوم فهو
ربوي كالبر ويسميه الفقهاء القياس وفي الاصل تقدير الشيء على الشيء على
مثال آخر يقال قاس القدة بالقدة والقايس يقيس الجزئي بالجزئي
ويلحقه به في الحكم الثابت له ويسمون الجزئي الاول اصلا والجزئي
الثاني فرعا والوصف المشترك جامعا ثم ثبات الوصف الجامع في علية
الحكم يعرف تارة بالدوران وهو ان يحدث الحكم بحدوثه ويعدم بعدمه
كوجوب الرجم الدائر مع زنا المحصن وجودا وعدما واخرى بالسبر
والتقسيم مثل ان يقال علة الحكم اما الوصف المشترك او معنى آخر والثاني
باطل فتعين الاول واخرى بغيرهما من الطرق الدالة على علية
الوصف على ما استقصاه المصنف في المنهاج والمرصاد
قال رحمه الله الثاني في القياس واصنافه القياس
قول مولف من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر وهو اما
ان تشتمل النتيجة الى قوله وليسمى استثنائية او لا انما خص

انما خص القياس المنطقي بالبحث عن حقيقته واصنافه اذ الذي
اليه الغرض في هذه المقدمة لكونه موصلا الى التصديق المجهول على
وجه يقيني وهو في اصطلاح المنطق عبارة عما ذكره فقوله من
اقوال اي من قضايا يخرج عنه الواحدة المستلزمة للعكس وعكس
النقيض وكذب النقيض لخروج القضايا التي يستلزم كل واحدة منها
لازما بواسطة قضية محذوفة كقولنا فلان يطوف بالليل فهو
سارق فانه انما ينتج بواسطة كل من يطوف بالليل فهو سارق
وقوله متى سلمت لا نعني به كونها مسلمة في نفسها بل لو بحث
بحث لو سلمت لزم عنها المطلوب ليدخل فيه القياس الكاذب المقدمات
وقوله لزم عنه نعني به اللزوم اعم من البين وغير البين
ليدخل فيه القياس الكامل وغير الكامل وقوله لذاته احتراز عن
قياس المساواة فانه يستلزم قولا آخر لكن بواسطة مقدمة خارجة
عنه كقولنا ا مساو لب وب مساو لج فا مساو لج فان النتيجة
انما لزمت بواسطة ان المساوي للمساوي مساو ولغيرها من انضمام
وعن المقدمتين اللتين يلزم عنهما النتيجة بواسطة عكس النقيض
لاحديهما كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر
وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم قولنا
جزء الجوهر جوهر لكن بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو قولنا
وكل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر وقوله قول آخر

يعني به ان القول اللازم يجب ان يكون مغايرا لكل واحدة من المقدمتين
والا لم يكن لمجموع كل مقدمتين لنفسه ما كان قياسا لاستلزامه
كل واحدة منها اذا اتضح هذا فنقول القياس اما ان يشتمل على النتيجة
او على نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا ان كان هذا انسانا فهو ناطق
لكنه انسان فهو ناطق وهي بعينها مذكورة ولو قلنا لكنه ليس بناطق
انتج انه ليس بانسان والنقيض مذكور وانما سمي استثنائيا لان
كلمة لكن مذكورة فيه وهي حرف الاستثناء واما ان لا يشتمل على النتيجة
ولا على نقيضها بالفعل ويسمى اقترانيا كقولنا العالم متغير وكل متغير
حادث ينتج العالم حادث وليس هو ولا نقيضه مذكورا فيه بالفعل
قوله والاول شروع في بيان القياس الاستثنائي وهو ان يستدل
بوجود الملزوم على وجود اللازم او بعدم اللازم على عدم الملزوم وهو
اشارة الى احد نوعي الاستثنائي وهو الذي يتركب من شرطية
متصلة واستثنائية وهو قوله فيكون مشتملا على مقدمة حاكمة با
بالملازمة بينهما وتسمى شرطية متصلة واخرى تدل على وضع الملزوم
او رفع اللازم وتسمى استثنائية كقولنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود لكن الشمس طالعة ينتج ان النهار موجود فاستدللنا
بطلوع الشمس الذي هو الملزوم على وجود النهار الذي هو اللازم
وان قلنا لكن النهار ليس بموجود انتج ان الشمس ليست بطالعة استدللنا
بعدم اللازم على عدم الملزوم وانما انتج هذان القسمان لانه لو وجد الملزوم

مع عدم اللازم او عدم اللازم مع وجود الملزوم كان ذلك قادحا
في اللزوم مبطلا له ويفهم منه ان عكس ما ذكر وهو الاستدلال بعدم الملزوم
على عدم اللازم او بوجود اللازم على وجود الملزوم ليس بقياس
لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم كما اذا بدلنا لفظ النهار بالضوء
فانه حينئذ لا يلزم من عدم الطلوع عدم الضوء ولا من وجود الضوء
وجود الطلوع وذلك لانه لا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام ولا من
ثبوت العام ثبوت الخاص والا لبطل العموم والخصوص وقوله
او بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر او بعدم احدهما على وجود
الآخر اشارة الى النوع الثاني من الاستثنائي وهو ما يتركب
من شرطية منفصلة واستثنائية وهو قوله بالمعاندة اي فيكون مشتملا اوجه
على مقدمة حاكمة بالمعاندة وتسمى شرطية منفصلة واخرى تدل على وضع
المعاند مطلقا او صدقا او رفع المعاند مطلقا او كذبا وتسمى استثنائية
وقوله مطلقا او صدقا متعلق بوضع المعاند لا الملزوم وكذا قوله
مطلقا او كذبا يتعلق برفع المعاند لا اللازم ويعلم منه ان النوع
الثاني من نوعي الاستثنائي وهو المركب من المنفصلة والاستثنائية
على ثلثة اقسام آ ان يكون المنفصلة حقيقية وهي التي يحكم فيها
بالمعاندة بين المقدم والتالي مطلقا اي صدقا وكذبا كقولنا
العدد اما ان يكون زوجا او فردا فوضع اي جزء كان ينتج رفع
الآخر لامتناع الجمع بينهما وهو قوله واخرى تدل على وضع المعاند

مطلقا او رفع المعاند مطلقا ثم ان يكون المنفصلة مانعة الجمع وهي
التي يحكم فيها بالتعاند صدقا كقولنا هذا الشيء اما ان يكون حجرا او شجرا
موضع اي جزء كان منها يوجب رفع الآخر لامتناع الجمع بينهما وهو قوله
او صدقا اي وتشتمل على اخرى تدل على وضع المعاند صدقا ويفهم منه
ان رفع شيء منها لا يوجب وضع الآخر لجواز كذبهما او الخلو عنهما ثم
ان يكون المنفصلة مانعة ~~الجمع~~ الخلو وهي التي يحكم فيها بالتعاند
كذبا كقولنا زيد اما ان يكون في البحر او لا يغرق فرفع اي جزء كان
منها يوجب وضع الآخر لامتناع الخلو عنهما وهو قوله او كذبا
اي وتشتمل على اخرى تدل على رفع المعاند كذبا ويفهم منه ان وضع
شيء منها لا يوجب رفع الآخر لامكان صدقهما وجواز الجمع بينهما بان
يكون في السفينة مثلا فانه لا يغرق وهو في البحر والـــــ
والثاني الى قوله عن كله او بعضه اقول ـــــ يعني تنزل القياس
الاقتراني على اربعة اوجه لانه لا بد في القياس من امرين يناسب
طرفي المطلوب وهما موضوع النتيجة ومحمولها ليحصل بذلك
مقدمتان وتسمى ذلك الامر حدا اوسط لانه في الشكل الاول يقع في الوسط
او لانه واسطة بين حدي المطلوب بها يتعدى الحكم من احدهما على الآخر
وموضوع المطلوب يسمى حدا اصغر ومحموله اكبر لان الاصغر يندرج
تحت الاكبر والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى الصغرى والتي فيها الاكبر
بالكبرى واذا تقرر هذا فالحد الاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى

موضوعا في الكبرى هو الشكل الاول والنظم البين واما ان يكون محمولا
فيهما وهو الشكل الثاني وذلك لموافقته للاول في اشرف مقدمتيه
التي هي الصغرى واما ان يكون موضوعا فيهما وهو الشكل الثالث
واما ان يكون موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع
وهو عكس الاول وابعد الاشكال عن الطبع وظهر بهذا التقسيم انحصار
الاشكال في الاربعة ويعلم من كلامه ان شرط انتاج هذا الشكل امران احدهما
ايجاب الصغرى اذ لو كانت سالبة لم يندرج الاصغر في الاوسط فلا يكون فردا
منه الثاني كلية كبراه ليتعدى الحكم من الاكبر الى الاصغر اذ لو كانت
جزئية لاحتمل ان يكون البعض المحكوم عليه بالاكبر غير البعض المحكوم عليه
بالاصغر فلا يحصل الاندراج والمنتج بمقتضى هذين الشرطين اربعة اضرب
والقسمة تقتضي ستة عشر اذ المحصورات اربع وبالضرب يحصل ستة
عشر ضربا لكن يسقط بالشرط الاول ثمانية صغرياتها سوالب والثاني
اربع صغرياتها احدى الموجبتين وكبرياتها احدى الجزئيتين فبقي
الضروب المنتجة اربعة الاول موجبتان كليتان ينتج
موجبة كلية واليه الاشارة بقوله كما يستدل بصدق الاوسط على
كل الاصغر وهو اشارة الى الصغرى الموجبة الكلية وبصدق
الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط وهو اشارة الى الكبرى على صدق
الاكبر على كل الاصغر وهو اشارة الى النتيجة بقوله على صدق الاكبر
عليه الاستدلال اشارة الى النتائج فتفطن ومثاله كل وضوء
عبادة

وكل عبادة يصح بنيته فكل وضوء يصح بنيته الضرب الثاني كليتان
موجبة صغرى وسالبة كبرى ينتج سالبة كلية واليه الاشارة بقوله او
سلبه عنه او سلبه عن كله اي او ان يستدل بصدق الاوسط على كل
الاصغر وهو الصغرى وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط
وهو الكبرى على صدق الاكبر عن كل الاصغر وهو اشارة الى النتيجة [margin: سلب صح]
السالبة الكلية ومثاله كل وضوء عبادة ولا شيء من العبادات
يصح بدون النية فلا شيء من الوضوء يصح بدون النية الضرب الثالث
صغرى موجبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتج موجبة جزئية واليه
الاشارة بقوله او بعضه لله دره اي او ان يستدل بصدق
الاوسط على بعض الاصغر وهو اشارة الى الصغرى وبصدق
الاكبر وبصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على
بعض الاصغر ومثاله بعض العبادة وضوء وكل عبادة يصح بنيته فبعض
الوضوء يصح بنيته الضرب الرابع موجبة جزئية صغرى و
سالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية وهو مستفاد من قوله او بعضه
او سلبه عنه اي او ان يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر
وسلب الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن
بعض الاصغر ومثاله بعض الوضوء عبادة ولا يصح شيء من العبادات
يصح بدون النية فبعض الوضوء لا يصح بدون النية قال
الثاني ان يستدل الى قوله دائما اقول ـــــ هذا هو

الشكل الثاني ويعلم من كلامه ان شرط انتاجه ايضا امران احدهما
اختلاف مقدمتيه بالسلب والايجاب اذ لو اتفقتا في الكيف لزم
الاختلاف الموجب للعقم وهو صدق القياس مع ايجاب
النتيجة تارة ومع سلبها اخرى وذلك دليل العقم اما الموجبتان
فكقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق ان كل انسان
ناطق واما لو قلنا كل انسان حيوان وكل فرس حيوان والحق
انه لا شيء من الانسان بفرس واما السالبتان فكقولنا لا شيء من الانسان
بحجر ولا شيء من الناطق بحجر والحق ان كل انسان ناطق ولو بدلنا
بالكبرى قولنا ولا شيء من الفرس بحجر فالحق انه لا شيء من الانسان بفرس
الثاني كلية كبراه لانها لو كانت جزئية فلا تخلو اما ان تكون موجبة
او سالبة وعلى التقديرين يحصل الاختلاف المعقم اما لو كانت موجبة
فلانها لو كانت موجبة والفرض انها جزئية لكانت الصغرى سالبة
رعاية للشرط الاول لصدق القياس مع توافق الطرفين تارة
ومع تباينهما اخرى وذلك دليل العقم اما التوافق فلانه يصدق
لا شيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان فرس والحق كل انسان
حيوان واما التباين فاذا بدلنا بالكبرى قولنا بعض الصاهل فرس
كان الحق لا شيء من الانسان بصاهل واما لو كانت سالبة فلانها
لو كانت سالبة والفرض انها جزئية كانت الصغرى موجبة كلية
فيحصل الاختلاف ايضا اما التوافق فلانه يصدق كل انسان ناطق

وبعض الحيوان ليس بناطق والحق كل انسان حيوان. واما
التباين فاذا بدلنا بالكبرى قولنا بعض الفرس ليس بناطق
كان الحق لا شيء من الانسان بفرس واذا اعتبر هذان
الشرطان كانت الضروب الناتجة اربعة اذ الشرط الاول
اسقط من الثمانية اربعة والشرط الثاني ثمانية فبقيت من
الستة عشر اربعة الاول من كليتين والصغرى موجبة
[illegible] سالبة كلية وهو قوله ان يستدل بصدق الاوسط على كل
الاصغر وسلبه اى سلب الاوسط عن كل الاكبر على سلب الاكبر
عن كل الاصغر فقوله بصدق الاوسط على كل الاصغر
اشارة الى صغرى موجبة كلية وقوله وسلبه عن كل الاكبر
اشارة الى كبرى سالبة كلية وقوله على سلب الاكبر عن كل الاصغر
تنبيه على النتيجة وانها سالبة كلية ومثاله قولنا كل غائب
فهو مجهول الصفة ولا شيء مما يصح بيعه بمجهول الصفة ينتج فلا شيء من الغائب
مما يصح بيعه وبيان هذا الضرب بالرد الى الضرب الثاني من
الشكل الاول بعكس الكبرى لانا اذا بدلنا موضوعها بالمحمول رجع
الى الشكل الاول لاتفاق الشكل الاول والثاني في الصغرى اذ
الحد الاوسط فيهما جميعا محمول وبانعكاس الكبرى يرتد الى الشكل
الاول الضرب الثاني من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة
سالبة كلية ايضا وهو المراد بقوله او عكسه اي او ان يستدل
بسلب الاوسط

سلب الاوسط عن كل الاصغر وبصدق الاوسط على كل الاكبر على سلب الاكبر
عن كل الاصغر كقولنا لا شيء من الغائب بمعلوم الصفة وكل ما يصح بيعه
فهو معلوم الصفة فلا شيء من الغائب ما يصح بيعه وبيانه بالرد الى
الضرب الثاني من الشكل الاول ايضا بواسطة عكس الصغرى ثم عكس
عكس الترتيب ثم عكس النتيجة فاذا عكسنا الصغرى بتبديل
الموضوع بالمحمول ثم عكسنا الترتيب بان جعلنا الصغرى كبرى
وبالعكس ارتد الى الشكل الاول الضرب الثالث موجبة
جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية وهو قوله او بصدق
الاوسط على بعضه وسلبه عن كل الاكبر على سلب الاكبر عن بعض الاصغر
فقوله او بصدق الاوسط على بعضه اى بعض الاصغر اشارة الى صغرى موجبة
جزئية وقوله وسلبه اى سلب الاوسط عن كل الاكبر اشارة الى الكبرى
السالبة الكلية وقوله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر تنبيه على النتيجة
ومثاله قولنا بعض الغائب مجهول ولا شيء مما يصح بيعه بمجهول
فبعض الغائب مما لا يصح بيعه وبيانه بالرد الى الضرب الرابع من الشكل
الاول بواسطة عكس الكبرى الضرب الرابع سالبة جزئية صغرى
وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية وهو قوله او بسلبه عن بعض الاصغر
وصدقه على كل الاكبر على سلب الاكبر عن بعض الاصغر والتطبيق واضح
والضمير في سلبه وفي صدقه للاوسط ومثاله قولنا بعض الغائب
ليس بمعلوم وكل ما يصح بيعه معلوم فبعض الغائب ليس مما يصح بيعه

وكذا الكبرى انه ينعقد ... هذا الضرب في الشكل الاول لان صغراه سالبة
جزئية وهي لا تنعكس وكبراه موجبة فلو عكست صارت جزئية لما
تقرر من ان الموجبة الكلية انما تنعكس جزئية وح لم يمكن ان تجعل
كبرى للشكل الاول اذ شرطها الكلية وان جعلت صغرى وصغرى القياس
الكبرى وهي جزئية ايضا فلا ينتج ايضا اذ لا قياس عن جزئيتين فبيانه
بالخلف وهو جار في سائر الضروب بان نأخذ نقيض النتيجة
بدل الصغرى ونضم اليه المقدمة الثانية على صورة الشكل الاول
ليستلزم المحال بان نقول مثلا لو لم يصدق بعض الغائب ليس يصح بيعه
قولنا لصدق نقيضه وهو كل غايب يصح بيعه فنجعله صغرى وكبرى القياس
كبرى وهو قولنا كل ما يصح بيعه معلوم ينتج كل غائب معلوم وهو محال
لمناقضته صغرى قياس مفروض الصدق وهو قولنا بعض
الغائب ليس بمعلوم فهذا المحال لا يخلوا اما ان يلزم من صورة القياس
او مادته لا سبيل الى الاول لانه النظم البديهي فتعين الثاني وح
لا يخلوا اما ان يكون من الصغرى او الكبرى والثاني باطل لكونه
كبرى قياس مفروض الصدق او صادق فتعين الاول وهو ان يلزم
المحال من الصغرى لكن المحال منتف فيكون ملزومه منتفيا
محالا وهو نقيض المدعى واذا بطل نقيضه ثبت المدعى حقا
وهو المطلوب قوله وذلك بشرط الاشارة الى ان مجرد
اختلاف مقدمتي هذا الشكل غير كاف في الانتاج بل بشرط ان يتحد

زمان السلب وزمان الايجاب بان يكون زمان سلب الاوسط عن احد الطرفين
غير ثبوته للطرف الآخر فيمكن الاستدلال بتنافيهما في اللازم الذي هو
الحد الاوسط على تنافيهما والا لم يمكن الاستدلال ولم ينتج التأليف
لصدق المقدمتين وتلزم على موضوع واحد في وقتين وح لا يلزم من
تنافي الاصغر والاوسط تنافيهما بل يحصل الاختلاف بحسب المواد
فان لم يكن الزمان الذي حكم فيه بثبوت الاوسط لاحدهما هو الزمان
الذي حكم فيه بسلبه عن الآخر فلا بد من ان يكون احدى مقدمتيه
دائمة والا لم ينتج للاختلاف الموجب للعقم كقولنا كل قمر منخسف
والشيء من القمر بمنخسف بالتوقيت لا دائما
بالتوقيت لا دائما والحق في الايجاب وهو قولنا كل قمر قمر ولو قلت
كل قمر مظلم لا دائما ولا شيء من الشمس بمظلم لا دائما كان الحق السلب
وهو ان لا شيء من القمر بشمس وهذا الذي ذكر المصنف اتباع لما
ذهب اليه الامام في كتبه وللامام الفاضل محمد الكاتبي رحمه الله منع
بالمـــــ الثالث ان تبدل الا قوله عن البعض مع آخر
هذا هو الشكل الثالث ويفهم من كلامه ان شرط انتاجه ايضا امران
احدهما كون صغراه موجبة والثاني كون احدى مقدمتيه كلية اما لوجوبه
الصغرى فلانها لو لم تكن موجبة لامكن ان يكون الاصغر مباينا للاكبر
في بعض المواد وان يكون موافقا له في بعض وح يحصل الاختلاف المعقم بيانه
اذا قلت لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان فالحق كل
فرس حيوان ولو بدلنا بالكبرى قولنا وكل انسان ناطق كان الحق لا شيء

زمان ح

والشيء ليس بعض القمر بمنخسف لا دائما

اي وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس

من الفرس بناطق وكذا لو كانت الكبرى سالبة فنقول لا شيء من الانسان
ولا شيء من الانسان بصهال والحق كل فرس صهال ولو بدلنا الكبرى
بقولنا ولا شيء من الانسان بحجر كان الحق لا شيء من الفرس بحجر واما قوله
احدى مقدمتيه فلانها لو كانتا جزئيتين احتمل ان يكون البعض
الموضوع المحكوم عليه بالاصغر غير البعض المحكوم عليه بالاكبر فلا يجب التعدية
كما في قولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان فرس فان البعض
الاول من الحيوان المحكوم عليه بالانسان غير البعض المحكوم عليه بالفرس
فلا يتعدى الحكم بالفرسية الى الانسان وعند اعتبار هذين
الشرطين كانت الضروب المنتجة ستة لان الصغرى الموجبة
الكلية تنتج مع المحصورات الاربع والموجبة الجزئية مع الكليتين
ويسمى هذا الشكل لا ينتج الا جزئية لانها اذا ردت الى الشكل الاول
كانت صغرياتها جزئية لانها عكوس الموجبات واذا كانت احدى
المقدمتين جزئية كانت النتيجة جزئية ثم ان ثلاثة من هذه الاضرب الستة
انما تنتظم من موجبتين وثلاثة من موجبة وسالبة الاول
من الثلاثة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كقولنا كل انسان حيوان
وكل انسان ناطق فبعض الحيوان ناطق وبيانه بعكس الصغرى اعني
بتبديل موضوعها بالمحمول وهو قوله ان يبتدأ بصدق الطرفين على
كل الاوسط على صدق الاكبر على بعض الاصغر والاستدلال بصدق الطرفين
اي في كل واحد من الاصغر والاكبر على الاوسط اشارة الى كون الموجبتين كليتين

وقوله على صدق الاكبر على بعض الاصغر منه على النتيجة الجزئية الثاني
من موجبتين والصغرى جزئية والكبرى كلية ينتج موجبة جزئية ايضا وهو قوله
او صدقا عليه والاخر على بعض على صدق الاكبر على بعض الاصغر او ان يبدل
بصدق احد الطرفين على كل الاوسط وهو اشارة الى الصغرى الكلية وبصدق
الطرف الاخر على بعض الاوسط وهو اشارة الى الكبرى الجزئية وقوله على صدق
الاكبر على بعض الاصغر اشارة الى النتيجة الجزئية مثاله كل انسان حيوان
وبعض الانسان كاتب فبعض الحيوان كاتب وبيانه بالرد الى الضرب
الثالث من الشكل الاول بعكس الكبرى ثم عكس النتيجة الثالث من موجبتين
والكبرى كلية ينتج موجبة جزئية ايضا وهو مستفاد مما ذكره قوله او صدقا
عليه والاخر على بعض لان لفظ احدهما والاخر يصلح ان يراد بكل منهما
الاصغر والاكبر فكان مشتملا على الاشارة الى الضربين كما ترى ومثاله
بعض الانسان حيوان وكل انسان ناطق فبعض الحيوان ناطق والبيان
كما في الضرب الاول واما الثلاثة التي تنتظم من موجبة وسالبة فالاول
من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية وهو قوله او بصدق الاصغر
على كله وسلب الاكبر عن كله والضمير في كله للموضع للاوسط وقوله
على سلب الاكبر على البعض الاخر اشارة الى النتيجة مثاله
كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بفرس فبعض الحيوان ليس بفرس
… فتنعكس … بالرد الى الضرب الرابع من الشكل الاول
بعكس الصغرى الثاني من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى واليه الاشارة

بقوله او بعضه اي او ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وهو
اشارة الى الصغرى الموجبة الكلية وسلب الاكبر عن بعض الاوسط
وهو اشارة الى الكبرى السالبة الجزئية على سلب الاكبر عن البعض الاخر
وهو المنتج ومثاله كل بق مقتات وليس كل بق ساع بجنبه
متعاطلا والمنتج ما مر وبيانه بالوجه المعهود فهو بالخلف
وهو جار في سائر الضروب وبيانه كما سبق الا ان بعض المنتجة
منهما تحصل بدل الكبرى بان ينتج عكسها العالي مع موجبة
جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى وهو قوله او بصدقه على بعضه اي او ان
او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وهو اشارة الى الصغرى
موجبة جزئية وسلب الاكبر عن كل الاوسط وهو اشارة الى كبرى
سالبة كلية وقوله على سلب الاكبر عن البعض الاخر تنبيه على المنتج
الجزئية ومثاله بعض البق مقتات ولا شيء من البق بمتناول بجنبه
متعاطلا والمنتج والبيان ما مر في الضرب الرابع من هذا الشكل
قال ــــ الرابع اي ويستدل الى قوله في الشكل المنطقية اقول
هذا هو الشكل الرابع وسنعاد من بضاعة كلامه ان لانتاج هذا الشكل
مكتفيا بشروط الاول ان لا يستعمل السالبة الجزئية فيه الا لو جعلنا احدى
مقدمتيه سالبة جزئية ولا بد ان يكون المقدمة الاخرى موجبة كلية لانه لا
قياس عن سالبتين ولا عن جزئيتين وعلى تقدير تركيبه عن سالبة جزئية
وموجبة كلية يلزم الاختلاف الموجب للعقم اذ السالبة الجزئية اما

بينهما
ان يكون صغرى او كبرى وعلى التقديرين يتحقق توافق الطرفين تارة وتباينهما
اخرى اما على التقدير الاول فانه يتحقق التوافق كقولنا بعض الحيوان
ليس بناطق وكل انسان حيوان والحق التوافق وهو كل ناطق انسان
ولو بدلنا الكبرى بقولنا وكل فرس حيوان كان الحق التباين وهو
لا شيء من الناطق بفرس واما على التقدير الثاني وهو ان يكون السالبة
الجزئية كبرى فلذلك يتحقق التوافق والتباين كقولنا كل انسان حيوان
وليس بعض الجسم بانسان والحق التوافق وهو كل حيوان جسم ولو
بدلنا الكبرى بقولنا وليس بعض الحجر بانسان كان الحق هو التباين
وهو لا شيء من الحيوان بحجر فظهر انه لا يستعمل الكلية في صغراه والحال ان
كبراه جزئية موجبة اما امتناع استعمالها مع السالبة فلما سبق انه لا قياس
عن سالبتين واما امتناع استعمالها مع الموجبة الجزئية فلانه يوجب
الاختلاف المعقم كقولنا لا شيء من الانسان بجماد وبعض الحيوان انسان
والحق تباين الطرفين وهو قولنا لا شيء من الجماد بحيوان ولو بدلنا
الصغرى لا شيء من الانسان بفرس كان الحق هو التوافق وهو
كل فرس حيوان وظهر ان الصغرى لو كانت سالبة كلية والكبرى
موجبة جزئية لزم الاختلاف المعقم فعلم ان الصغرى في هذا الشكل
ان كانت سالبة كلية فيجب ان يكون الكبرى موجبة كلية الشرط
الثالث ان لا يستعمل الموجبة الجزئية والحال ان كبراه
من جنسه جزئية كانت او كلية بل انما ينتج الموجبة الجزئية مع الكبرى

الموجبة

السالبة الكلية اما عدم انتاجها مع الكبرى الجزئية فلانه لا قياس عن
جزئيتين واما عدم انتاجها مع الكبرى الموجبة الكلية فلعدم تحقق
الحد الاوسط كقولنا بعض اللون سواد وكل بياض لون فان اللون
الذي حمل عليه السواد غير اللون الذي حمل على البياض فلا يتحد
الوسط فالمنتج بمقتضى هذه الشروط الثلثة خمسة اضرب اذ
يسقط بالشرط الاول وهو عدم جواز استعمال السالبة الجزئية بالشرط
فيه سبعة اضرب من الستة عشر وبالشرط الثاني وهو عدم
استعمال السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الجزئية وكذا مع نفسها
ضربان وبالشرط الثالث وهو عدم استعمال الموجبة الجزئية مع
الكبرى الموجبة ضربان آخران اذ الموجبة تكون كلية وجزئية
فيبقى الضروب المنتجة خمسة الاول من موجبتين كليتين
ينتج موجبة جزئية وهو قوله لن يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط
وهو اشارة الى الصغرى وصدقه اي وصدق الاوسط على كل الاكبر
وهو اشارة الى الكبرى على صدق الاكبر على بعض الاصغر وهو تنبيه
على النتيجة مثاله كل عبادة مفتقرة الى النية وكل وضوء عبادة فبعض
المفتقر الى النية وضوء وبيانه بالرد الى الشكل الاول بواسطة
عكس الترتيب ثم عكس النتيجة وانما لم ينتج موجبة كلية لجواز ان يكون
الاصغر اعم من الاوسط والاوسط مساويا للاكبر فيمتنع ثبوت الاكبر لكل
افراد الاصغر كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق فلا يصدق كل حيوان
الناتم ناطق

بل بعضه الضرب الثاني من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة
جزئية وهو قوله او بعضه بالجزئي اي او ان يستدل بصدق الاصغر على
كل الاوسط وبصدق الاوسط على بعض الاكبر وقوله على صدق الاكبر
على بعض الاصغر تنبيه على النتيجة ومثاله كل عبادة
مفتقرة الى النية وبعض الوضوء عبادة فبعض المفتقر الى النية
وضوء وبيانه كما في الاول الضرب الثالث من كليتين والصغرى موجبة
ينتج سالبة جزئية وهو قوله او بصدقه على كله وسلب الاوسط عن كل الاكبر
على سلب الاكبر عن بعض الاصغر تنبيه على نتيجة الجزئية ومثاله
كل وضوء مستغني عن النية ولا شيء من الوضوء بمباح فبعض الوضوء مباح صح
ليس المستغني ليس بوضوء وبيانه بالرد الى الشكل الاول
بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة وانما لم ينتج كلية لاحتمال ان يكون
الاصغر اعم من الاوسط وان يكون الاكبر ايضا داخلا في الاوسط فيكون
الاوسط والاكبر ايضا داخلا في الاصغر فيكون الاوسط والاكبر مندرجين
تحت الاصغر اندراج الاخص تحت الاعم فلا جرم يلزم سلب الاكبر
عن بعض الاصغر لا عن كله كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس
بانسان ولا يصدق لا شيء من الحيوان بفرس بل بعضه
فقط الضرب الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية وهو قوله او بعضه وسلب الاوسط عن
كل الاكبر على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اي او يستدل بصدق

الاصغر على بعض الاوسط وهو اشارة الى الصغرى الموجبة الجزئية و سلب
الاوسط عن كل الاكبر وهو اشارة الى الكبرى السالبة الكلية وقوله
على سلب الاكبر عن بعض الاصغر تنبيه على نتيجة الجزئية مثاله
بعض المباح مستغن عن النية ولا شيء من الوضوء بمباح فبعض المستغني
ليس بوضوء والبيان ما مر الضرب الخامس من سالبة كلية كبرى و
صغرى موجبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية وهو قوله او لسلب الاصغر
الى آخره اي او أن يستدل بسلب الاصغر عن كل الاوسط و بصدق
الاوسط على كل الاكبر على أن الاكبر مسلوب عن جميع افراد الاصغر
ومثاله لا شيء من العبادة بمستغن عن النية وكل وضوء عبادة
فلا شيء من المستغني عن النية بوضوء وبيانه بعكس الترتيب
بأن يجعل الكبرى صغرى والصغرى كبرى ثم عكس النتيجة و يتبين
جميع ضروب هذا الشكل ايضا بالخلف بان يضم نقيض النتيجة الى
كبرى القياس لينتج ما ينافي الصغرى وظهر من هذه التقريرات
ان اصناف القرائن القياسية المنتجة ثلثة وعشرون اربع
استثنائية ثنتان في المتصلات وثنتان في المنفصلات وتسعة عشر
في الاقترانيات اربع من الشكل الاول واربع من الشكل الثاني وستة
من الشكل الثالث وخمسة من الشكل الرابع وان كانت القسمة مقتضية
لان يكون القرائن الاستثنائية ثمانية والاقترانية اربعة وستين ولما
كان ايراد هذه المقدمة في الكتاب غير مقصود بالذات

لم يستقص البحث عنها بل احاله على الكتب المنطقية قال الثالث
في مواد الحجج الى قوله لا استدلال به كذلك ايضا اقول لما فرغ عن
بيان صور الحجج وانه كيف ينبغي ان يكون التأليف صحيحا منتجا بحث عن موادها
وهي القضايا التي يتركب منها الاقيسة وقسم الحجة الى عقلية وهي التي
لا يكون العلم بصدق شيء من مقدماتها مستفادا من النقل كقولنا العالم متغير
وكل متغير حادث والى نقلية وهي التي يكون بعض مقدماتها نقليا
لا جميع مقدماتها على ما هو رأي الامام فان ذلك محال عنده و حجج
على استحالته بان احدى مقدماتها هي كون ذلك النقل حجة والا لكان
اثبات النقل بالنقل لان خبر الغير ما لم يعرف صدقه لم يفد معناه و ذلك
يراد لا يعرف الا بالدليل العقلي ويحتمل ان يريد بالحجة النقلية ما يكون
كل مقدماتها نقلية ثم يكون ذلك مستندا الى دليل عقلي كما هو مذهب
الاشعريين ثم الحجج العقلية ينقسم الى برهان وخطابة وجدل ومغالطة
وشعر لان الحجج اما ان يكون جميع مقدماتها قطعية تسمى برهانا ودليلا
ان يكون صح والقطع هو الجزم اعتقاد لزوم الشيء كذا مع انه لا يمكن الا كذا مع كونه
يكون صح مطابقا للواقع بمعنى مراد واما ان مقدماتها كلها او بعضها ظنية او مشهورة
وتسمى خطابة وامارة ويندرج فيها الجدل لانه يتركب الذي كان
متناولا من المشهورات او المسلمات والظن هو الحكم باحد طرفي القضية
مع الشعور بجواز الطرف الآخر واما ان يكون مقدماتها مشبهة باحدهما
اي بالقطعي او الظني وتسمى مغالطة ويندرج فيها الشعر فانه المؤلف من

من المقدمات المخيلة ثم ان كانت المغالطة في مقابلة الحكيم سمي قياسا
سوفسطائيا وان كانت في مقابلة الجدلي سمي قياسا مشاغبيا ثم البرهان
هو القول المركب من مقدمات يقينية لانتاج قول يقيني و
المبادي اليقينية ستة انواع الاول ما يجزم به العقل المجرد
تصور طرفيه اي قضايا يكون تصور طرفيها وان حصلا او احدهما
بالكسب كافيا في جزم العقل بنسبة احدهما الى الآخر ايجابا او
سلبا كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء وتسمى
اوليات وبديهيات الثاني ما لا يحصل جزم العقل بانتساب
محمولاتها الى موضوعاتها الا بوسط يتصوره الذهن عند تصور
الطرفين كالحكم بان الاربعة زوج فانا انما نعلم بواسطة الحد الاوسط
وهو الانقسام بمتساويين الا انها تحضر في الذهن لم تذكر صريحا
ولذلك تسمى قضايا قياساتها معها وتسمى القياسات الفطرية ايضا
والثالث ما يفيده الحس وحده وهي قضايا يحكم العقل بواسطة
قوى ظاهرة كالحكم بان الشمس مشرقة او باطنة كالحكم بان لنا خوفا
وغضبا والاول تسمى مشاهدات وحسيات والثاني وجدانيات
وانما اسند الجزم الى الحس وعطفه على العقل مع ان الحاكم
هو العقل لان الحس آلة لادراك الجزئيات بواسطته
يجزم العقل بما يدركه الحس وعلى الرابع ما يجزم به العقل والحس معا
والحس هو حس السمع وهو المتواترات واشترط فيها ثلثة امور

الاول ان يكون سند المخبرين احساسا به ليفيد العلم فان اهل
العالم لو توافقت كلمتهم على الاخبار عن وجود الصانع تعالى لم يحصل
العلم وانما يحصل العلم بوجود الاشخاص الدالة لانتهاء المخبرين
عن ذلك الى الحس الثاني ان يكون المخبر عنه محسوسا اي ممكن الوقوف
فلو اخبروا عن محسوس لم يمكن وقوعه لم يفد العلم ثم ان يبلغ عدد
المخبرين مبلغا يمتنع تواطؤهم على الكذب ومعيار التواتر حصول
العلم فرب عدد قليل افاد العلم ورب عدد كثير لا يفيده فلا يكون
خبرهم متواترا الخامس ما يجزم به العقل والحس معا والحس غيره
اي غير السمع مثل ان نرى ترتب شيء على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم
العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق وتسمى تجربيات والتجربة انما توجب
النفس لانضمام قياس خفي اليها وهو ان ترتب الشيء على غيره
لو كان اتفاقيا لما كان دائميا واكثريا لكن ذلك دائم او اكثري
فلا يكون اتفاقيا كحكمنا بان شرب السقمونيا موجب لاسهال
الصفراء بعد مشاهدتنا الاسهال عقيب شربه مرارا السادس
الحدسيات وهي قضايا يحكم فيها بحدس قوي من النفس مفيد
للعلم بسبب مشاهدة القرائن وان لم يتفق مشاهدتها
الا مرة او مرتين فانها تكفي لانضمام القرائن اليها كالحكم بان نور
القمر مستفاد من نور الشمس لاختلاف هيئات تشكل النور
فيه بسبب قربه وبعده منها والمراد بالحدس ههنا سرعة انتقال

الذهن من المبادي الى المطالب والفرق بين التجربة والحدس
ان التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان مرة بعد اخرى بخلاف
الحدس فانه لا يتوقف على ذلك واذ قد عد مبادي البرهان
اخذ نعد مبادي الخطابة ثم الجدل والمغالطة والشعر وقد
تقدم ان مبادي الخطابة هي الظنيات والمشهورات والظنيات
هي القضايا التي يحكم بها العقل مع انه يجوز نقيضها تجويزا مرجوحا
كقولهم فلان يطوف بالليل فهو سارق بناء على ظن ان كل من
يطوف بالليل فهو سارق واما المشهورات فهي القضايا
التي اعترف بها الجمهور لمصلحة عامة مثل العدل حسن والظلم
قبيح او بسبب رقة كقولهم مواساة الفقراء محمودة او بسبب
حمية مثل كشف العورة مذموم وفي كلامه هنا لف غير مرتب
فالفرق بين المشهورات والاوليات انا لو فرضنا انفسنا مجردة
عن جميع الهيئات النظرية والعملية كانا خلقنا دفعة ثم عرضنا
على انفسنا قضية فان وجدنا نفوسنا جازمة بها علمنا انها
اولية وان توقفت فهي من المشهورات واما مقدمات المغالطة
فهي قضايا كاذبة يقضي بها الوهم في امر غير محسوس قياسا
على امر محسوس كما قيل كل موجود فهو اما جسم واما جسماني
ولما كان حكمه تابعا للحس كان حكمه فيما لم يكن محسوسا فاسدا وفايدة
قياس المغالطة دفع معاند الحق واقناع من لم يصل الى درجة

البرهان واعظم نفعه الاحتراز عنه وقد يستعمل في المغالطة
المقدمات المخيلة وهي قضايا تذكر لترغيب النفس في شيء كقولهم الخمر
ياقوتة سيالة تقوي العظام وتشفي السقام او لتنفير النفس عنه
كقولهم العسل مرة تشبهها الخل وقد يكون صادقة واكثر استعمال
المقدمات المخيلة في القياسات الشعرية والمتاخرون اعتبروا
فيها الوزن ولا اخفاء ان الوزن والصوت الحسن يروجانها ثم
ان نظر فيها من حيث انها موزونة اصل الوزن فهو الموسيقي وان نظر
فيها من حيث انها موزونة بالاوزان المعتبرة في عرف العرب فهو العروض
واما الحجة النقلية فقد تقدم انها التي تركبت من النقليات المحضة
او بعضها من العقل والنقل على اختلاف المذهبين وعلى التقديرين فانها
تفيد العلم واليقين عند حصول شرائط منها ان يصح نقلها ممن
كان معلوم الصدق بالشواهد القاطعة وهم الانبياء عليهم السلام
فانهم ادعوا النبوة واقاموا عليها البينات البينة ومنها ان يبلغ
ناقل الفاظها حد التواتر فان خبر الآحاد لا يفيد الا الظن ومنها
ان يحصل لنا العلم بعصمة رواة مفردات تلك الالفاظ وعصمة
رواة تصريفها ونحوها ومما المراد بعصمة رواة العربية وان
نعلم عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص
وعدم النقل وعدم النسخ وعدم التقديم والتاخير وعدم المعارض
العقلي الذي لو وجد لوجب ترجيحه على الدليل النقلي لكونه اصلا

النقلي فلو كذب العقلي لتصديق النقلي الذي هو فرعه لاستلزم
تكذيب العقل والنقل جميعا اما تكذيب العقل فلفرضه واما تكذيب
النقل فلانه فرعه وابطال الاصل يتضمن ابطال فرعه وانما لم يفد
النقل اليقين ما لم يقترن بها هذه الامور لان الدليل النقلي مبني
عليها جميعا ولا شك ان هذه الامور ظنية والموقوف على الظني ظني
فاذا اقترن بها افادا اليقين ثم ان كل مطلوب يتوقف النبي عليه السلام
وصدقه على العلم به كالعلم بوجود الصانع فانما يثبت بالعقل و
لا يتاتى اثباته بالنقل والا لزم الدور لان العلم بصدقه انما يكون
بواسطة ان الله تعالى اظهر المعجزة على يده والعلم بذلك يتوقف على
العلم بوجوده فلو استفيد العلم به تعالى من صدق النبي عليه السلام
لزم الدور واما ما لا يتوقف عليه نبوته وصدقه فكل ما لا يجزم العقل
بوقوعه وكان ممكنا كعذاب القبر وثوابه والصراط والميزان وغيرها
فلا يمكن اثباته الا بالنقل اذ العقل يسوغ كل احد من طرفي هذه
الاخبارات فلا يمكن الجزم باحدهما الا بسبب منفصل وهو النقل وما
عدا القسمين فانما يثبت بالعقل والنقل جميعا كوحدانية الله تعالى
ورؤيته ووجوب النظر في معرفته قال ______ الفصل
الرابع في احكام النظر وفيه مباحث الاول ان النظر الصحيح الى قوله
او المعاندة بينهما اقول ______ لما فرغ عن بيان مبادي
النظر ومقاصده ختم المقدمة ببيان احكام النظر في ثلثة مباحث

الاول انه يفيد العلم ويعلم من تقييده النظر بالصحيح انه يقع
على قسمين صحيح وهو الذي يكون تصديقاته مطابقة لما في نفس
الامر والترتيب الواقع فيها منتجا وفاسد وهو ما لا يكون كذلك واختلف
في ان النظر الصحيح هل يفيد العلم والجمهور على انه يفيده خلافا
للسمنية بضم السين فانهم انكروه مطلقا اي في الالهيات وغيرها
وقالوا لا طريق الى العلم الا الحس والمهندسون انكروا افادته العلم
في الالهيات وقالوا النظر لا يفيد العلم الا في العدديات والهندسيات
لنا على السمنية والمهندسين جميعا انا نعلم بالبديهة ان من
علم لزوم شيء لشيء كوجود النهار لطلوع الشمس ثم علم مع ذلك وجود
الملزوم الذي هو الطلوع او عدم اللازم الذي هو النهار علم قطعا
من الاول وجود اللازم ومن الثاني عدم الملزوم مع ان هذا النظر
ليس في العدديات ولا في الهندسيات وعلى المهندسين ان
من علم ان العالم ممكن وعلم ان كل ممكن فله سبب علم بالضرورة ان
العالم له سبب ثم يضم الى ذلك كون السبب واجبا لذاته دفعا للدور و
التسلسل فحينئذ يقطع بان للعالم صانعا واجبا لذاته مع ان هذا
النظر في الالهيات احتج السمنية على انه لا يفيد العلم مطلقا بثلثة
اوجه الاول ان الفكر لو كان مفيدا للعلم لكان العلم بان الحاصل عقيبه
هو العلم بحقية النتيجة اما ضروريا وهو محال لان كثيرا ما يظهر
خلافه للناظر ولو كان ضروريا لم يكن كذلك اذ لا شيء من الضروريات

يمكن الانقلاب واما نظريا وهو ايضا محال ولا لعاد الكلام في نتيجة
النظر الثاني بان نقول العلم بحقيتها اما ان يكون ضروريا او
نظريا ويفتقر الى نظر اخر وهلم جرا ويلزم التسلسل وهو محال
الثالث لو كان النظر مفيدا للعلم لكان الطالب اما عالما بمطلوبه
فيمتنع طلبه لان تحصيل الحاصل محال واما غير عالم به فاذا حصل
فكيف يعلم انه مطلوبه الثالث لو كان النظر مفيدا للعلم لكان
المنتج اما مقدمتين والذهن لا يقوى على استحضارهما معا لانا
من انفسنا وجدنا ضروريا انا متى وجهنا الذهن نحو مقدمة
تعذر علينا توجيهه في تلك الحالة نحو مقدمة اخرى واما مقدمة
واحدة وهي لا تنتج وفاقا والجواب عن الاول انا نختار القسم
الاول وهو ان العلم بان الحاصل عقيب النظر حق ضروري وكذا
العلم باستلزام المقدمتين على الترتيب الخاص لذلك الحاصل ضروري
والضمير في قوله الحاصل بعد النظر وموصلة الاستلزام وانما
لم يكتف بدعوى ضرورة العلم به بل عطف عليه استلزام المقدمتين
له لتاكيد كونه ضروريا لان اللازم من الضروري ضروري انتهى قوله
لو كان ضروريا لما بان خلافه وليس كذلك قلنا ظهور الخطا بعد النظر
الصحيح ممنوع وانما يتبين للناظر خلاف ما ذهب اليه لنوع خلل في نظره
الاول والاخفى وعن الثاني ان ههنا قسما ثالثا نختاره وهو ان المطلوب
يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه بان يكون طرفاه وهو المحكوم عليه

وبه معلومين والنسبة بينهما تكون مجهولة والمطلوب تعيينها بان نعلم
انها بالسلب والايجاب قوله فاذا لم يكن تعيين النسبة معلوما فكيف
يعرف اذا حصل انه مطلوبه قلنا اذا حصل تعيين النسبة تميز
له عن غيره بواسطة الشعور بطرفي النسبة المعلومين بالذات
او بعارض فيعرف انه مطلوبه وعن الثالث انا نختار ان المنتج هو
المقدمتان قوله الذهن لا يقوى على استحضارهما معا قلنا لا نسلم
بل الذهن يستحضر المقدمتين دفعة بدليل تعقل الشرطية المتصلة
المركبة من حمليتين فان الحكم بالملازمة بينهما يقتضي حصول العلم
بالحمليتين معا وتعقل المنفصلة فان الحكم بالمعاندة بينهما يستدعي
حصول العلم بالمتعاندين معا لا يقال ان حرف الشرط اخرجهما
عن كونهما قضيتين لانا نقول هذا الكلام على السند وهو غير
مرضي فان اصل المنع باق وبعد جوازه فاقتران الحرف بهما
انما يكون حال الحكم بالتقدم او العناد بينهما وتعقل القضيتين مقدم عليه
لا محالة قال واحتج المهندسون اليه قوله بل الكلام
يعني ان المهندسين احتجوا على ان اقول
النظر لا يفيد العلم في الالهيات بوجهين الاول لو كان النظر مفيدا
للعلم فيها لحصل عقيبه العلم بنسبة امر الى ذاته تعالى ولو حصل
لحصل العلم بالمنسوب اليه وانه لان التصديق متوقف على التصور
والتالي باطل لان ذاته تعالى غير معقولة للبشر لان تصوره غير بديهي

حصل ٧

قيل في الاشارة [illegible] ... الاقرب [illegible] ... [illegible] النظري [illegible]

بل ولا جاءه المتعقل لما يذكره في الكتاب لما لشهرته لا يفيد التحديد لانتفاء التركيب فيه والرسم لا يفيد لانه لا يفيد الحقيقة فالمقدم مثله وهو ان يكون محكوما عليه بشيء الثاني ان اقرب الامور الى الانسان هويته التي يشير اليها كل احد بقوله انا فلو كان النظر مفيدا للعلم بانتساب امر الى ذاته لافاد العلم بانتساب حقيقة هذه الهوية اليه واللازم باطل لانك ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة للعقلاء فيه لان منهم من قال انها هو هذا الهيكل وبعضهم قال انها اجسام لطيفة نورانية سارية في البدن سريان الماء في الورد ومنهم من قال انها جزء لا يتجزى في القلب وبعضهم قال هي المزاج ومنهم من قال انها عبارة عن النفس الناطقة واذا كان حال اقرب الاشياء اليك هذا فما ظنك بحال من تحيرت العقول فيه ودهشت الفطن في جلاله والجواب عن الاول لم يمنع بطلان التالي قوله التصديق موقوف على التصور والحقيقة الالهية غير متصورة قلنا الحقيقة الالهية وان لم تتصور بذاتها لكنها متصورة بعوارضها وباعتبار انها المشتركة بينها وبين الممكنات والتصديق لا يتوقف على تصور الطرفين بذاتيهما بل يكفي تصورهما باعتبار ما وذاته تعالى كذلك فانها معلومة بانها مبدأ للموجودات موجدة لها فيمكن ان يحكم عليها وبها وعن الثاني بمنع الشرطية والتمسك بالقياس الاصولي لا يجدي في العقليات وان سلم فلا نسلم بطلان اللازم واختلاف العقلاء في هوية الانسان

لابد

لابد عليه بجواز خلوه او كونهم عن الشرايط المعتبرة في النظر بل يهذا الوجه يدل على عسره اي عسر العلم الالهي وهو مسلم اذا الوهم يلابس العقل في ماخذ هذا العلم اي في مقدماته والباطل يضاهي الحق في ملاحظة اي مطالبه ولذلك تخالفت الاراء في العلم الالهي وتضاربت الركب والسلف قد منعوا عن تعلم هذا العلم الا المنفردين بالذكاء المخصوصين بالفطنة لكن محل النزاع ليس هو التعسر اذ الكلام في انه هل يمتنع هذا العلم ام لا فال فروع الاول الى قوله والا فلا اقول هذه ثلثة فروع مبنية على ان النظر الصحيح يفيد العلم مطلقا الاول ان الانسان اذا رتب مقدمتين ترتيبا صحيحا وحصل عقيبه علم فحصوله عقيبه لاطراد العادة كحصول الشبع عقيب الاكل والري عقيب الشرب ولا تاثير للنظر الا اعداد ما للذهن لفيضان النتيجة عليه من مفيض الصور وعلى هذا يجوز ان يتخلف عنه اخذ العادات لا يجب اطرادها وهو مذهب شيخ اهل السنة وذهب الحكماء الى ذلك العلم واجب الحصول عند حصول المقدمتين لكنه غير متولد عنه والشيخ الرئيس قد خالفهم في ذلك ووافق شيخ اهل السنة كما دل عليه بقوله في خطبة الاشارات واساله الهام الحق بحقيقته وقالت المعتزلة النظر يولد ذلك العلم ومعنى التوليد ما ذكره في المتن والمصنف سكت عن ابطال مذهب الحكماء وافسد قول المعتزلة بقوله ويتبين فساده الى اخره يعني ان العلم بالنتيجة امر ممكن لانه حصل بعد ان لم يكن وما هذا شانه كانت ماهيته قابلة للوجود والعدم فكان ممكنا واذا كان ممكنا كان وقوعه بقدرة الله تعالى كما سياتي في مسئلة خلق الاعمال ان جميع الممكنات باسرها مستندة الى قدرة الله تعالى ابتداء

واذا كان كذلك امتنع ان يقع بغير قدرة ثم ويفهم منه فساد قول الحكماء
ايضا لانه تعالى اذا كان قادرا مختارا فله ان يفيض النتائج من عنده
عند ترتب المقدمات الحقة من عبده وان لا يفيض ويمكن ان يقال انه
انما لم يتعرض لابطال قولهم لقرب مذهبهم فيه من مذهب الاشعري فان
الحكماء انما يقولون بوجوب الفيض عند النظر لا به الفرع الثاني
في ان حضور المقدمتين في الذهن هل يكفي في الانتاج والذي اختاره ابن
سينا انه لا يكفي بل لا بد مع ذلك من ملاحظة الترتيب ووجه الشكل و
ملاحظة الهيئة وجهة الضرب العارضين لهما بمعنى التفطن لكيفية اندراج
المقدمة الجزئية تحت الكلية اذ لو لم يحصل هاتان الملاحظتان لم يحصل
العلم بالنتيجة كما اذا علم ان هذا الحيوان بغلة وعلم ايضا ان كل بغلة عاقر
ثم انه قد يرى بغلة منتفخة البطن فيظن انها حبلى وذلك لغفلته عن
اندراج هذه البغلة تحت قولنا وكل بغلة عاقر وقد ساعده المصنف
حيث جعله اشبه ولعله استضعف حديث البغلة فلم يذكره في الاستدلال
لما ضعفه الامام بان عدم لزوم النتيجة فيه انما يكون اذا كان الحاصل في الذهن
احدى المقدمتين واستدل على ذلك بقياس استثنائي تقريره ان
يقال لو كفى حضور المقدمتين للانتاج لما تفاوتت اشكال القياس في جلاء
الانتاج وخفائه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المقدمتين
في جميع الاشكال حاضرتان في الذهن وبيان بطلان التالي ان الضرب الاول
من الشكل الاول بالنسبة الى سائر الضروب والاشكال اجلى واظهر وذهب
الامام الى انه يكفي حضورهما للانتاج واحتج عليه بان الشرط المذكور

اما ان يكون مغايرا للمقدمتين او لا فان لم يكن مغايرا فيكفي حضور المقدمتين و
ان كان مغايرا لكانت مقدمة اخرى يجب التئامها مع احدى المقدمتين
ويعود الكلام في ذلك الالتئام وانه هل يكفي حضورهما في الذهن ام لا بد من
امر آخر ويفضي الى التسلسل واجيب بانا نختار انه امر مغاير قوله لو كان
كذلك لكان ذلك مقدمة اخرى قلنا ان عنيت بالمقدمة ما كان جزءا للقياس
فهو ممنوع وان عنيت بها ما يتوقف عليه الانتاج فمسلم لكن لا يلزم الاحتياج
الى الالتئام فانه مجرد تصور نسبي يعرض لاحدى المقدمتين بالنسبة الى الاخرى
الفرع الثالث في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل ام لا وقد اختلفوا
وقد اختلفوا والمشهور من اصحابنا انه لا يستلزم الجهل اي لا يحصل الجهل في
شيء من صوره واحتجوا عليه بانه لو استلزم الجهل وشبهة المبطل نظر فاسد
فكان يجب اذا حصلت في ذهن المحق ان يحصل له الجهل والتالي باطل وفاقا
فالمقدم مثله والجواب ان الملازمة ممنوعة وانما يصح ذلك لو كان
النظر الفاسد يستلزم الجهل بالنسبة الى كل شخص وفي كل وقت وهو ممنوع
وقال بعضهم انه يستلزم الجهل كما ان النظر الصحيح يستلزم العلم وهو الذي
اختاره الامام واحتج عليه بان من اعتقد ان العالم قديم وان كل قديم غني
عن المؤثر اعتقد قطعا ان العالم غني عن المؤثر وهذا النظر فاسد لفساد مقدمته
مع انه استلزم الجهل والمصنف رحمه الله راى التفصيل وهو ان فساد النظر
لو كان لفساد مادته بان كانت مقدماته او بعضها غير مطابقة لما في نفس
الامر كما في المثال المذكور استلزم الجهل وان كان لفساد صورته بان
لا يقع الترتيب فيه صحيحا كقولنا الانسان جسم وكل حيوان حساس لم يستلزمه

قال الثاني انه كاف الى قوله انّما النزاع في الاستقلال
اقول هذا هو البحث عن الحكم الثاني من احكام النظر
وهو انه يكفي في افادة معرفة الله تعالى من غير حاجة الى قول الامام المعصوم
خلافا للاسماعيلية وهم القايلون بامامة اسمعيل بن جعفر الصادق بعده فانهم
قالوا لا يمكن معرفة الله تعالى الا بواسطة قول الامام المعلّم ولذلك سمّوا
تعليمية وزعموا ان العقل لا يستقل بمعرفة الامور الالهيّة بل لابدّ من امام
يرشدنا الى الادلّة ويعلّمنا الطريق في دفع الشكوك فنسبته الى بصاير
الخلق كنسبة الشمس الى ابصارهم لنا ما قد ذكرنا من انه متى حصل العلم بان
العالم ممكن وكل ممكن فله سبب علم قطعا ان له سببا ثم ينضم الى ذلك كون
ذلك الموجود واجبا لذاته فحينئذ يقطع بان للعالم صانعا موجودا واجبا لذاته
سواء علم ان هناك معلما ام لا احتجّت الاسماعيلية بوجهين الاول انا نرى
الاختلاف مستمرا بين اهل العالم في الامور الالهيّة ولو كان العقل كافيا لما
كان الامر كذلك فنعلم ان نظر العقل لا يكفي الثاني ان الانسان وحده لا يستقل
بتحصيل اضعف العلوم كالنحو والعروض بل اهون الصنايع كالخياطة والحياكة
فكيف يستقل بتحصيل اصعب العلوم كالعلم بذاته تعالى وصفاته والجواب
عن الاول انا لا نسلم صدق الشرطية وانما يصدق لو اتى كل واحد بالنظر الصحيح
وهو ممنوع ولو انهم اتوا بالنظر الصحيح لم يعرض لهم الغلط ولم يقع بينهم المراء
وعن الثاني انا لا نسلم ان لا يستقل الانسان بتحصيل العلوم فانا نرى كثيرا من
الاذكياء يحلّون اشكال اقليدس من غير حاجة الى استاد نعم لا خفاء ان النظر
في الامور الالهيّة عسر فلا شك انه لو كان للانسان مرشد يعلمه المبادي والمقدمات

ويهديه الى الدلايل والبينات ويحلّ له الشكوك والشبهات كان اولى
واوفق لكن ليس النزاع في ذلك انّما النزاع في انه هل يستقل بتحصيل
المعرفة على الاستقلال وما ذكرتموه لا يدل على الامتناع بل على العسر فقط
وهو غير محل النزاع قال الثالث في وجوبه الى قوله الى
انظار دقيقة اقول هذا هو البحث عن الحكم الثالث
من احكام النظر وهو في بيان ان النظر في معرفة الله تعالى واجب والوفاق
على وجوبه حاصل بيننا وبين المعتزلة والخلاف في ان وجوبه بالسمع او العقل
فذهبنا نحن الاشعرية بناء على قاعدتنا ان وجوبه بالسمع وزعمت المعتزلة انه
بالعقل تفريعا على اصلهم في تحكيم العقل لنا التمسك بنحو قوله تعالى قل انظروا
ماذا في السموات والارض وقوله فاعتبروا يا اولي الابصار فلينظر الانسان
مم خلق خلق من ماء دافق فان كل واحدة منها امر بالنظر والاعتبار ومطلق
الامر للوجوب فكان وجوب النظر مستفادا من الشرع واحتجت المعتزلة
على ان وجوبه بالعقل بوجهين الاول ان معرفة الله تعالى واجبة عقلا و
لا تحصل ولا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فالنظر
في معرفته واجب اما ان معرفته واجبة عقلا فلان ايجابها لا يمكن بالسمع لانا
لو اوجبناها بالسمع لزم الدور واما انها لا تحصل الا بالنظر فلانها غير ضرورية
اما بالضرورة او لاختلاف العقلاء فيها فيكون الطريق الى معرفته اما
النظر واما الاحساس واما الاخبار المتواترة والحس لا يصلح لذلك والخبر
المتواتر انما يفيد العلم عند انتهائه الى الحس فتعين النظر واما ان ما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب فلانه لو لم يكن واجبا لكان المكلف مكلفا بما لا يطاق

عدمه وهو تكليف بالمحال وهو محال وانما شرط كون الواجب مطلقا
لان الواجب لو كان مقيدا فما لا يتم الواجب الا به لا يجب ان يكون واجبا
كايجاب الزكوة فانه يتوقف على حصول النصاب وتحصيله غير واجب عليه
وانما لم يتعرض لاشتراط كون مقدمة الواجب مقدورا للمكلف لانه معلوم
مما ذكره ثم انه ذكر انه قد اعترض على دليل المعتزلة من اربعة اوجه ثلثة
يتعلق بمنع مقدماته وواحد بمنع المدلول المعبر عنه بالمعارضة الاول
ان دليلهم مبني على ان للعقل حكما بالوجوب وهو ممنوع كما سيأتي في
مسئلة التحسين والتقبيح ان الحسن هو ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه فلا وجوب الا
بالشرع الثاني سلمنا ان الوجوب بالعقل لكنه مبني على امتناع معرفة الله بغير
النظر وهو ممنوع وما الدليل على الحصر وما ذكرتم لا ينتهض دليلا عليه فان
من جملة الطرق الى معرفته تعالى قول الامام المعصوم كما ذهب اليه ناس كثير
او الالهام كما اشتهر من علماء الهند او تصفية الباطن بتجريد النفس عن علائق
البدنية والتوجه الى جناب القدس بالكلية [كما عليه اهل التصوف] الثالث سلمنا ان طريق
المعرفة منحصر في النظر لكن لا نسلم ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب قوله
لو لم يجب لزم التكليف بالمحال وهو محال قلنا استحالة التكليف بالمحال ممنوع
فان التكاليف باسرها كذلك لانه تعالى عالم بكل المعلومات فما كلف به ان علم
وجوده كان واجب الوقوع وان علم عدمه كان ممتنع الوقوع واياما كان لم
يكن مقدورا للمكلف لامتناع تعلق القدرة بالواجب والممتنع الرابع سلمنا
سلامة دليلكم عن الطعن لكنه معارض بما يدل على ان الوجوب ليس الا من
الشرع وهو قوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه ينفي التعذيب قبل

بعثة

الرسل فيلزم على ان المكلف لو ترك النظر قبل البعثة لم يعذب ويلزم ذلك
نفي الوجوب اذ التعذيب لازم للوجوب فان الواجب عندهم مفسر بما يعذب
على تركه ونفي اللازم يستدعي نفي الملزوم وهو معنى قوله لنفي لازمه فوضح
ان لا وجوب الا من الشرع الوجه الثاني للمعتزلة انه لو كان وجوب النظر
مستفادا من الشرع لزم افحام الانبياء واللازم باطل فالملزوم مثله وبيان الملازمة
ان النبي لو اظهر المعجزة وقال للمكلف انظر فيها لتعرف صحتها لكان له ان
يقول لا يجب علي النظر في معجزتك ما لم اعلم وجوب النظر علي وما لم يستقر
الشرع ولا اعلم وجوب النظر علي ولا يستقر الشرع ما لم انظر في معجزتك فلي
ان لا انظر حتى لا يجب علي شيء وذلك افحام للانبياء وابطال لنبوتهم والجواب
هذا الدليل مشترك الالزام اذ لو كان الوجوب عقليا كما زعموا لزم ايضا الافحام
للانبياء وهو قوله لا فحم ايضا على بناء الفاعل الذي هو الوجوب بالعقل وذلك لان
وجوب النظر عندكم ليس معلوما بالضرورة للعقلاء بل هو متوقف على مقدمات
نظرية تحتاج الى تحديق الانظار وتعميق الافكار منها ان النظر يفيد العلم
وانه في الالهيات مفيد وان غيره لا يقوم مقامه كما سبق من قول الامام
المعصوم والالهام والتصفية والموقوف على النظري نظري فكان وجوب
النظر نظريا لا محالة وعلى هذا فللمكلف ايضا ان يقول لا انظر حتى لا اعرف
وجوب النظر وذلك يفضي الى ابطال النبوة فظهر ان الالزام مشترك والجواب
الحق ما ذكره المصنف في كتاب المصباح وهو ان يقال لا نسلم ان وجوب النظر
لا يثبت الا بالنظر في المعجزة فان الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب والا لزم
الدور لان العلم بالوجوب متوقف على الوجوب اذ العلم تابع للمعلوم فلو توقف

الوجوب على العلم بالوجوب دار وانما يتوقف على امكان العلم بالوجوب وهذا
الشرط متحقق لان المكلف اذا نظر في المعجزة علم كون النبي صادقا فيعلم بعد
ذلك ان النظر كان واجبا عليه والله اعلم الكتاب
الاول في الممكنات وفيه ثلثة ابواب الى اخره اقول
لما فرغ
من تقديم المقدمة المقصورة على الاشارة الى امول المباحث المنطقية شرع
في علم اصول الدين مدرجا فيه اكثر القواعد الحكمية واودع مباحث الكتاب
في ثلثة كتب وبنى كل كتاب منها على ثلثة ابواب وانما قدم الكتاب في الممكنات
على الالهيات والنبوات وان كان البحث عنهما اقدم بالشرف لان الامور الممكنة يستشهد
بها على وجود الصانع وعلى صفاته الثبوتية والسلبية فكان البحث عنها متقدما في
التعليم وان كان متاخرا بالشرف ومن ثم ابتدا المعلم الاول في تعليمه بالطبيعيات
التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالالهيات التي هي اقدمها في الوجود
وبالقياس الى نفس الامر واذ قد استحق التقديم على الالهيات فلان يستحق التقديم
على النبوات اولى لان النبوة فرع اثبات الصانع تعالى ثم انه انما بدا بذكر الامور
الكلية وكرر له بابا لان المباحث الطبيعية والالهية كثيرا ما تفتقر الى تقدم تلك
الامور لما هي جزئيات تندرج تحتها وتتفرع عليها وتستند مسائلها اليها
والمراد بالامور الكلية الامور التي لم تختص بالواجب لذاته او الممكن لذاته ولا
بالجواهر من الممكن والاعراض بل الامور المشتركة بين كل ما يتعقل ومن ثم اورد
فيه تقسيم المعلومات وصدر الباب به والبحث عن العدم والحال والكثرة
والامكان والامتناع والحدوث والبحث عن العلة والمعلول ولذا عدل عن التعبير
بالعامة الى الكلية وقيل اراد بها الامور العامة المشتركة بين الواجب لذاته والممكن

لذاته وهي الوجود على ما سياتي بيانه والوحدة لان لكل موجود هوية و
تلك الهوية هي وحدته حتى ان الكثرة من حيث انها كثرة تعرض لها الوحدة فيقال
هذه كثرة واحدة والماهية فان وجود كل شيء لو جعلناه زايدا على ماهيته
حتى في الواجب كانت الماهية من الامور العامة وان جعلناه زايدا فيما
سوى الواجب لذاته جرى مجرى العامة من حيث ان لكل موجود سواه ماهية
مغايرة لوجوده وكذا الوجوب بالغير فانه مشترك بين جميع الممكنات الموجودة
وكذا الكثرة لحصولها في اكثر الموجودات لان الانواع التي لا تنحصر كل منها في
شخص واحد متكثرة واما الامتناع فلاشتراك كثير من الجهات الممتنعة
الوجود فيه وكذا القدم والحدوث لانقسام الامر العام وهو الموجود اليهما فان
الموجود ينقسم الى قديم وحادث وقد علمت انه يغنيك عن هذه التمحلات تفسير
الامور الكلية بما قد سبق ثم انه بينها في ستة فصول الاول في تقسيم المعلومات
وذكر المذاهب المختلفة في ذلك واختار منها ما ذهب اليه جماهير الاشاعرة
من تثنية القسمة تنبيها على انه لا واسطة بين الموجود والمعدوم لان المعلوم
اي الحاضر في الذهن اما ان يكون له ثبوت بوجه ما في الخارج وهو الموجود او
لا وهو المعدوم ولا واسطة بين القسمين فان غير المخالف لتفسير يرجع البحث لفظيا
وقوله ومنا من ثلث القسمة اشارة الى قول القاضي ابي بكر وامام الحرمين منا فانهما
ثلثا القسمة وقالا ان المعلوم ينقسم ثلثة اقسام لانه ان لم يتحقق في الخارج اصلا
فهو المعدوم وان تحقق فاما ان يتحقق باعتبار ذاته وهو الموجود او يتحقق باعتبار
غيره وهو الحال كالاجناس والفصول فان الحيوانية والناطقية مثلا ليس لها
تحقق الا باعتبار الانسان ثم ان مثبتي الحال منا ومن المعتزلة حدوا الحال بانها

صفة غير موجودة في نفسها قايمة بموجود فقوله صفة لخرج الذات وقوله غير
موجودة بنفسها احتراز عن الصفات المتفق على وجودها وقوله قايمة بموجود احتراز
عن صفات المعدوم ومثلوها بالعالمية والقادرية وهذا الحد لا يستقيم على
مذهب المعتزلة اذ الجوهرية عندهم من الاحوال مع انها عندهم حاصلة
للذات حالتي الوجود والعدم واما تقسيم المعلومات على راي اكثر المعتزلة
فهو ان المعلوم ان تحقق في نفسه اي ان كانت ماهيته من حيث هي ممكنة
في نفسها غير واجبة العدم فهو الشي والذات والثابت حالتي الوجود والعدم
وان لم يتحقق في نفسه بان كانت ماهيته واجبة العدم ممتنعة الوجود كالامر
الممتنع فهو النفي المحض وليس بشي ولا ذات ولا ثابت والاول وهو المتحقق
بنفسه الثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم والمعتزلة
يطلقون لفظة المعدوم على المعدوم الممكن وهم يطلقونه على المنفي الممتنع
ايضا فلفظ الثابت اعم عندهم من الموجود لوقوع الثابت على المعدوم الممكن وعلى
الموجود بخلاف الموجود فانه لا يقع عندهم ايضا الا على ما له كون في الاعيان و
كذا المعدوم اعم عندهم من المنفي لوقوع المعدوم على المعدوم الممكن والممتنع بخلاف
المنفي فانه لا يقع عندهم الا على الممتنع وانما اسند هذا القول الى اكثر المعتزلة لان
ابا الحسين البصري وابا الهذيل منهم خالفا الجماعة مشايخهم كابي يعقوب الشحام وابي علي
وابنه وابي الحسين الخياط وابي القسم البلخي وابي عبد الله البصري وابي اسحق
بن عياش والقاضي عبد الجبار بن احمد وتلامذته في ذلك وقالا ان المعدوم
الممكن قبل الوجود نفي محض ليس بشي ولا ذات ولا ثابت واما تقسيم المعلوم على راي
مثبتي الحال من المعتزلة وهم ابو هاشم الجبائي واتباعه فما ذكره المتن منقولا عن الاكثر

المعتزلة مع زيادة وهي ان الذي له كون في الاعيان اما ان يكون مستقلا بالكائنية
وهو الموجود ولا وهو الحال وسياتي الكلام على جملة ذلك واما الحكماء
فلما ذهبوا الى اثبات الوجود الذهني وراوا ايضا تقسيمات لغير متعين غير شاملة
لغير الحاصر في الذهن مع انه يصح ان يستحضره قالوا ان كل ما يصح ان يعلم
ان كان له تحقق بوجه ما اي في الذهن او في الخارج فهو الموجود والا فهو المعدوم
وقسموا الموجود الى ذهني والى خارجي قالوا الذي يدل على اثبات الوجود
الذهني هو ان الكليات موجودة وفاقا فاما ان يكون وجودها في الاعيان
او في الاذهان والاول باطل اذ ليس في الاعيان شي واحد يطابق الاشياء
المختلفة فتعين الثاني وهو المطلوب ثم قسموا الموجود الخارجي الى ما لا يقبل العدم
لذاته وهو واجب الوجود لذاته والى ما يقبله لذاته وهو الممكن لذاته ويدخل
فيه الواجب لغيره لعموم الامكان الذاتي له ثم قسموا الممكن الى ما يكون في موضوع
وهو العرض والى ما لا يكون كذلك وهو الجوهر فعنوا بالموضوع محلا يقوم بذاته مقوما للحال
فيه احترازا عن الهيولى فقوله محل يشمل الموضوع والهيولى وقوله يقوم بذاته
احتراز عن الهيولى فانها عندهم غير متقومة بالصورة بل الصورة متقومة بها و
المقوم يطلق تارة على جزء الماهية كالحيوان بالنسبة الى الانسان واخرى على
ما يحتاج اليه الشي في وجوده وهو المراد ههنا فان العرض انما يحتاج الى الجوهر في
وجوده لا في ماهيته واعلم ان الموضوع قد يطلق لكل محل متقوم بذاته
مقوم للحال فيه وهو المراد ههنا كما سبق وقد يطلق لكل شي من شانه ان
يكون له كمال ما وقد كان لم وقد يقال لكل معنى يحكم عليه بسلب او ايجاب
ثم قالوا الجوهر اما ان يكون في محل وهو الصورة او لا يكون في محل وهو

او مركبا من الهيولى والصورة وهو الجسم ولا حالا ولا محلا ولا مركبا منهما وهو
اما ان يتعلق بالاجسام تعلق التدبير وهو النفس او لا يتعلق وهو العقل واما
العرض فاما ان يقتضي نسبة وقسمة اولا ولا وسيجيء مباحث جميع ذلك
مستوفاة ان شاء الله تعالى واما المتكلمون فقد قسموه اي قسموا الموجود
الخارجي الى القديم وهو ما لا اول لوجوده وهو ذات البارئ وصفاته والى
المحدث وهو ما لوجوده اول وهو ما سواهما ثم قسموا المحدث الى المتحيز والى
الحال في المتحيز والى ما يقابلهما بحسب القسمة العقلية وهو ما لا يكون متحيزا
ولا حالا فيه ثم قسموا المتحيز الى ما يكون منقسما وهو الجسم والى ما لا يكون منقسما
وهو الجوهر الفرد واما الحال في المتحيز فهو المسمى بالعرض وينقسم الى ما يمكن
قيامه بغير الحي وما لا يمكن قيامه الا بالحي واما القسم الثالث وهو المحدث
الذي لا يكون متحيزا ولا حالا فيه فقد استحاله جمهور المتكلمين وقالوا
لو كان موجود سوى الله تعالى بهذه الصفة لشاركه البارئ في ذلك لكونه ثم
كذلك ولخالفه في غير ذلك لا محالة لتميزه عنه فيلزم التركيب المفضي الى الامكان
في ذاته تعالى عن ذلك واما جمهور الحكماء فقد اثبتوا هذا القسم كما سبق
الاشارة اليه ومنعوا ما تمسك به المتكلمون بان الاشتراك في العوارض الخارجة
لا يستلزم التركيب كما في البسائط فانها متشاركة في الوجود والامكان والحدوث
وغيرها مع امتناع التركيب فيها وفاقا لا سيما اذا كان ما به الاشتراك وصفا
سلبيا فان كل ماهيتين فرضنا فلا بد وان تشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما
وهو هنا كذلك فان الاستواء في كونه ليس بمتحيز ولا حال فيه استواء في
امر سلبي قال ____ الفصل الثاني في الوجود والعدم اي

قوله لا يعرف لكنه الحقيقة اقول ____ انما افتتح بالبحث عن الوجود
لانه اشهر الامور الكلية وتبعه البحث عن العدم وعن الحال واختلف الناس
في ان الوجود هل يغني عن التعريف ام لا والمختار انه غني عنه وساعده المصنف
محتجا بثلثة اوجه الاول ان الوجود جزء من وجودي مضافا الى ياء المتكلم و
لا شك ان تصور وجودي بديهي والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق
على البديهي يجب ان يكون بديهيا فالوجود المطلق بديهي وهو المطلوب و
بهذا الطريق يتبين ان العلم بالعدم بديهي ايضا فان العدم جزء من عدمي
وتصوره بديهي وجزء البديهي بديهي فالعدم المطلق بديهي والمصنف
اكتفى ببيان بداهة الوجود عن العدم لسهولة الاستنباط لا لابه على ذلك
لا يقال ____ لا نسلم ان العلم السابق على العلم البديهي يجب بداهته
فان التصديق البديهي معناه المكتفي في جزم الذهن بالنسبة بين الطرفين
تصورهما وان كان حصول الطرفين او احدهما بالكسب لانا نقول
انما ندعي ان العلم السابق على العلم التصوري البديهي يجب بداهته واليه
اشار بقوله المتصور بديهة لان السابق على كل علم بديهي تصورا كان او
تصديقا يجب بداهته الوجه الثاني ____ ان التصديق بان النقيضين لا يجتمعان
ولا يرتفعان ليس معناه الا التصديق بانه يمتنع الخلو عن الوجود والعدم ويجب
اتصافه باحدهما فيكون هذا التصديق مسبوقا بتصور الوجود والعدم وبتصور الوجود
مغايرا للعدم لكن المغايرة عبارة عن الاثنينية التي يتوقف تصورها على تصور الامور
المقومة لها فيلزم بالضرورة ان يكون تصور هذه الامور السابق على هذا التصديق البديهي
اولى بان يكون بديهيا فتصورات هذه الامور يعني الوجود والعدم والمغايرة والاثنينية

والسابق على البديهي أولى بان يكون بديهيا فتصورات هذه الامور بديهية فيلزم هذا التصديق
الكائن بديهيا مطلقا فلا يحتاج الى دليل والا لم يفد قلنا بداهة التصديق مطلقا متوقف على
على بداهة تعلم الاجزاء لا على حصول العلم بداهته ولقائل ان التصديق موقوف على تصور أن يقوم
الجزء باعتبار ما لا على تصور حقيقته فلا يلزم من تصوره بداهته الثالث ان الوجود
والوحدة بديهية وهو المطلوب فان قيل معنى هذا التصديق يعني قولنا النفي
والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ان كان بديهيا مطلقا اي بجميع اجزائه لم يكن محتاجا
الى دليل يقام على بداهة اجزائه لان البديهي يغني عن الدليل وان لم يكن بديهيا
بجميع اجزائه لم يفد المطلوب لجواز ان يكون الوجود والعدم اللذين هما من اجزائه
غير بديهيين قلنا نختار القسم الاول وهو انه بديهي مطلقا قوله لو كان
كذلك لما احتاج الى دليل قلنا بداهته مطلقا متوقفة على بداهة العلم
باجزائه وليست تتوقف على بداهة العلم ببداهة الاجزاء فيكون العلم بالاجزاء فقد يكون
بديهيا ولا يكون بداهة العلم بها بديهية فلذلك يحتاج الى الدليل على بداهة
الاجزاء هذا تمام تقرير الوجه الثاني وقد قيل عليه بانا لا نسلم ان التصديق المذكور
مسبوق بتصور الوجود والعدم فان الانسان كثيرا ما يصدق به وان لم يخطر
بباله الوجود والعدم ولئن سلم فلا نسلم ان المغايرة عبارة عن الاثنينية
بل المغايرة مشروطة بالاثنينية ولا يلزم منه ان يكون مفهومهما مفهوما
ولئن سلم فلا نسلم ان التصور السابق على التصديق البديهي يجب بداهته
فكيف بالاولوية بناء على ما مر من تفسير التصديق البديهي في السؤال على الوجه
الاول وايضا التصديق موقوف على تصور طرفيه باعتبار ما ومن ثم نحكم على الواجب
لذاته مع ان تصور حقيقته ممتنع واذا كان الامر كذلك جاز ان يكون الوجود والعدم
متصورين باعتبار ما وحينئذ لا يلزم من تصورهما كونهما بديهيين وهذا الرابع يعني
قوله ولقائل ان يقول التصديق موقوف الى اخره الوجه الثالث ان الوجود
لو لم يكن بديهيا لكان يمكن الكسب والتعريف لكن تعريفه محال فيكون بديهيا اما
الملازمة فبينة بنفسها واما قلنا يمتنع تعريفه لان التعريف اما بالحد او بالرسم

بسيط لامتناع تركيبه عن الموصوف به او نقيضه فلا يحد ولا يرسم اذ لا شيء اعرف منه وان كان فالرسم
لا يفيد كنه الحقيقة الثاني في كونه مشتركا معنى ان الوجود
وصف مشترك عند الجمهور وخالفهم الشيخ رحمه الله

وكلاهما ممتنع اما امتناع حده فلان الوجود بسيط فلا يحد لان الحد للمركبات
كما سبق والدليل على بساطته انه لو كان مركبا لتركب عن الموصوف به اي عن الوجود
او عن الموصوف بنقيضه اي عن المعدوم والقسمان باطلان اما امتناع تركبه عن
الموجود فلان تركب الوجود عن الاجزاء الوجودية مستلزمة لتوقف الشيء على نفسه
ضرورة توقف الكل على الجزء وذلك محال واما امتناع تركبه عن الموصوف
بنقيضه الذي هو المعدوم فلاستلزامه تركب الموجود عن المعدوم وهو واضح
البطلان واذا ثبت بساطة الوجود امتنع تحديده واما امتناع رسمه فلان
الرسم هو التعريف بالخارج الاعرف الاجلى ولا شيء اجلى واعرف من الوجود
لانا استقرينا الامور المغايرة للوجود فلم نجد شيئا منها اعرف منه وان سلم
انه يكون شيء اجلى من الوجود فالرسم لا يفيد كنه الماهية المرسومة لما عرفت
في المقدمة وقد قيل عليه لا نسلم امتناع التعريف الرسمي للوجود قوله يشترط
في المعرف ان يكون اجلى ولا شيء اعرف من الوجود قلنا ممنوع قوله الاستقراء
يدل عليه قلنا عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وكذا قوله والرسم لا يعرف
كنه الحقيقة ممنوع اذ قد ينتقل الذهن من تصور الرسم الى تصور حقيقة المرسوم و
ايضا لا يلزم من امتناع تعريف الوجود بداهته وما الدليل على ذلك وايضا قد عرفه
بعض العلماء الوجود بالكون في الاعيان وهو تعريف صحيح لان كل ما له كون فهو موجود
وما ليس له الكون لم يوجد قال ______ الثاني في كونه مشتركا الى قوله يليق
بجلاله اقول ______ ذهب جمهور الحكماء والمعتزلة وجمع منا الى
ان مفهوم الوجود وصف مشترك فيه بين الواجب لذاته وجميع الموجودات الممكنة و
خالفهم شيخنا الاشعري رحمه الله وذهب الى ان اطلاق لفظ الوجود على الموجودات

لنا انا نجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا او عرضا وتقسيم الوجود اليها ومورد
القسمة مشترك واستدل بان مفهوم السلب واحد فلو لم يتحد مقابله لبطل الحصر العقلي
ومنع بان كل ايجاب له سلب يقابله

بالاشتراك اللفظي والمصنف ذهب الى ما ذهب اليه الجمهور واستدل عليه بوجوه
الاول لو لم يكن الوجود مشتركا لزال اعتقاد الوجود عند زوال اعتقاد الخصوصيات
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الوجود اذا لم يكن مشتركا كان
وجود كل شيء عين الماهية او زائدا عليها مخالفا لوجود غيرها من الماهيات
واذا كان كذلك لزال اعتقاد وجود الشيء المعتقد جوهريته مثلا باعتقاد
ان ذلك الوجود وجود عرض كما يزول اعتقاد عرضيته باعتقاد جوهريته
واما بطلان التالي فلانا اذا عرفنا ان الممكن له سبب جزمنا بوجود ذلك السبب
وترددنا في كون ذلك السبب واجبا او ممكنا او جوهرا او عرضا لا يندرج في
الجزم بوجود ذلك السبب بل اعتقاد الوجود باق في الاحوال كلها فقد قيل
عليه لو صح دليلكم لزم ان يكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل المحال
الثاني ان الموجود يصح تقسيمه اليها اي الى الواجب والممكن والجوهر
والعرض وهو ظاهر ومورد القسمة مشترك بين الاقسام لان كل ما لا يكون
مشتركا بين امور امتنع انقسامه اليها فلا يقال الانسان اما ان يكون تركيا
او عربيا واذا ثبت ان كل ما لا يكون مشتركا بين قسمين لا يصح تقسيمه اليهما انعكس
بعكس النقيض الى قولنا كل ما يصح تقسيمه الى قسمين كان مشتركا بينهما والوجود
يصح تقسيمه الى الواجب والممكن فاذا هو مشترك بينهما وقد قيل عليه ايضا
لا نسلم ان كل ما لا يكون مشتركا بين امرين لا يصح تقسيمه اليهما والمطالب الكلية
لا تثبت بالامثلة الجزئية ثم الذي يبطله هو انه يصح تقسيم العين الى الباصرة
والذهب والحجر وذلك من مفهوماتها مع ان العين غير مشترك بينها اشتراكا
معنويا وعندنا الوجود وان لم يكن مشتركا بين الموجودات اشتراكا

لفظيا فلهذا صح الانقسام نعم لو انتفى الاشتراك اللفظي ايضا امتنع الانقسام
كما في المثال الذي ذكرتموه سلمنا صحة هذه المقدمة لكنا لا نسلم ان مورد التقسيم
هو الوجود بل المورد فيه هو الماهية والمعنى فيه ان بقاء تلك الماهية
اما ان يكون واجبا او لا يكون واجبا عن هذا الاخير بانا نعلم بالضرورة
صدق قولنا الوجود اما واجب للماهية لذاتها او لا يكون كذلك قوله و
استدل بان مفهوم السلب واحد الى آخره اشارة الى وجه آخر استدل
به الجمهور في اثبات ان الوجود مشترك فيه بين الموجودات كلها اشتراكا
معنويا والى تضعيفه اما تقريره فبان يقال ان مفهوم السلب مفهوم واحد من
حيث انه سلب فلو لم يكن مقابله الذي هو الوجود واحدا بطل الحصر العقلي في
قولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا
بهذا الوجود بل يكون موجودا بوجود آخر لكن التالي اولى بالبطلان واذا ثبت
ان الوجود مفهوم واحد لزم كونه مشتركا بين الموجودات بالضرورة واما
تضعيفه فبما ذكره الامام في المحصل وهو لا نسلم كون مطلق الوجود مقابلا
لمطلق السلب والا لزم من تحقق موجود واحد تحقق جميع الموجودات ومن
سلب موجود واحد سلب تلك الماهية ولا واسطة بين هذين القسمين لكنه
لا يقتضي وجودا عاما مشتركا بين جميع الموجودات الذي هو المدعى والله اعلم
قال الثالث في كونه زائدا الى قوله من حيث هي اول
ذهب اكثر المتكلمين وساعدهم المصنف الى كون الوجود زائدا على
الماهية في جميع الموجودات حتى في الواجب وخالفهم الشيخ الاشعري
مطلقا وقال انه نفس الماهية في الواجب والممكن جميعا واما اكثر الحكماء

والحكماء في الواجب اما في الممكنات فلانا نتصورها ونشك في وجودها الخارجي والذهني حتى يقوم عليهما البرهان ولان الحقايق الممكنة تقبل الوجود والعدم ووجوداتها ليست كذلك

فتبعنا الغوم في الواجب وقالوا ان الواجب لذاته وجوده عين ماهيته وساير الموجودات وجودها زايد على ماهياتها والمصنف اورد من الحجج الدالة على ان الوجود زايد على الماهية في الممكنات اولا اربعة اوجه ثم من الحجج الدالة على زيادته في الواجب ثلثة اما الوجه الاول من الحجج الدالة على زيادته في الممكنات فهو انا نتصور الماهيات الممكنة ونشك في وجودها الخارجي والذهني ولا يضمحل ذلك الشك الا بعد قيام البرهان على احدهما فلو كان الوجود نفس الماهية او جزؤا لها لكان ذلك ممتنعا لا يقال ان الوجود الذهني للشي لازم الشعور به بل هو هو بعينه لانه لا معنى للتعقل الا حصول ذلك الشي في الذهن ولا يتحقق شك في الوجود الذهني لانا نقول ان الوجود الذهني وان هو لازم الشعور به او هو هو لكن الشعور بالوجود الذهني غير الوجود الذهني لان العلم بالعلم بالشي غير العلم بذلك الشي ولا لازم للوجود الذهني ايضا لانه لو كان لازما له لما تمكن احد من انكار وجود المثلث مثلا في ذهنه عند تعقل المثلث والتالي باطل ضرورة انه يتاتى ممن علم المثلث انكار وجوده الذهني فوضح ان الوجود الذهني ليس نفس الماهية ولا جزؤا منها فيكون زايدا وهو المطلوب الوجه الثاني ان الماهيات الممكنة قابلة للوجود والعدم ووجوداتها غير قابلة للوجود والعدم فوجوداتها غير ماهياتها اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الوجود لو قبل الوجود لزم كون الشي مرتين ولو قبل العدم لزم اجتماعهما وتشكيله ان نقول لا شي من الوجودات بقابلة للوجود والعدم والماهيات الممكنة قابلة لها فلا شي من الوجودات بالماهيات واعلم ان هذا الوجه لا دلالة له على ان الوجود ليس جزؤا من الماهية اذ لا تنافي بين كون الشي جزءا من غيره و

من التصور التصديق ... لتضمنه ... الاجتماع ... لانفصاله عن الوجود وعند تصور ... فيه ان الشك ... وعدم ... عند عدم ... لا يكون الا عند عدم ... الشي معلوما ... في المعنى ... طلب العلم بالمجهول ... اذا كانت معارضة ... والماهية ... بالتصور يلزم ... قبله ... [illegible] ... النسخ ... الماهية ... لا تدين ... يمكن ... عرض ... على الماهية ... يلزم ... عرض ... او عرض المركب المجهول بالمفرد المعلوم ... بقيام العرض ... يقوم ... على اهل الفهم

وايضا فالماهيات متخالفة والوجود مشترك فلا يكون نفسها ولا جزءا لها والا لكانت لها فصول تشاركها في مفهوم الوجود وتكون لها فصول اخر وتتسلسل

ومن مغايرة اياه يدل على مطلق كون الوجود غير الماهية وكذا الوجه الثالث وهو ان الماهيات الممكنة متخالفة والوجود وصف مشترك لما تقدم بيانه فلا يكون الوجود نفس الماهية لان المشترك غير ما هو غير مشترك الوجه الرابع وهو قوله ولا جزؤا منها والا لكانت لها فصول فيدل على ان الوجود ليس ايضا جزؤا من الماهيات الممكنة لانه لو كان جزؤا منها لكان جنسا لها اذ الوجود حينئذ يكون اعم ذاتياتها المشتركة بينها ضرورة انه لا ذاتي اعم من الوجود ولا شك ان الانواع المندرجة تحته متميز بعضها عن بعض بفصول موجودة والا لزم تقوم النوع الموجود بالامر العدمي وهو محال وحينئذ يكون الوجود الذي هو الجزء الاعم شاملا للفصول والانواع وهو قوله والا لكانت لها اي للماهيات الممكنة فصول تشاركها في مفهوم الوجود فيحتاج تلك الفصول الى فصول اخر موجودة لان الفصل جزؤها وجزء الموجود موجود وانما احتاجت تلك الفصول الى فصول اخر لتميزها عن ساير الانواع الداخلة تحت الوجود وهلم جرا الى غير النهاية ويلزم التسلسل وهو محال فظهر ان الوجود ليس جزؤا للماهية ايضا والضمير المجرور في قوله لها للماهية وفي قوله ويكون لها للفصول وهما يدلان على ان الوجود ليس جزؤا من الماهيات الممكنة انه لو كان جزؤا منها لزم انقلاب الجوهر عرضا والعرض جوهرا وهو محال بيان الملازمة ان الوجود ان كان جوهرا وهو جزء للعرض لانه المفروض لزم انقلاب العرض جوهرا وان كان عرضا وهو جزء الجوهر لزم انقلاب الجوهر عرضا واما بطلان التالي فظاهر لاستلزامه انقلاب الحقايق احتج الشيخ الاشعري على ان وجود كل شي عين ماهيته مطلقا بانه لو زاد

لكانت هي

واحتج الشيخ بانه لو اراد لقام بالمعدوم قلنا بل بالماهية من حيث هي ولقائل ان يقول
فلوجوبه الاول انه لو تجرد لتجرد لغيره والا لتنافت لوازمه فيكون ممكنا قيل تجرده لعدم
الموجب لعروضه قلنا فيحتاج الى علته

الوجود على الماهية لقام الوجود بالمعدوم لان الماهية مع قطع النظر عن
الوجود لا يمكن ان يحكم عليها بانها موجودة فتكون حينئذ معدومة واذ ذاك
يلزم قيام الوجود بالماهية المعدومة وقيام الوجود بالمعدوم محال والجواب
انا لا نسلم لزوم قيام الوجود بالماهية المعدومة فانه لا يلزم من اسقاط
الوجود عن درجة الاعتبار اعتبار العدم بل يقوم الوجود بالماهية
من حيث هي هي وهي مغايرة للوجود والعدم فلا يلزم قيام الوجود
بالمعدوم وذلك لان الشيء قد يعرض للماهية من حيث هي كالزوجية للاربعة
وقد يعرض لها باعتبار الوجود كالظل للاجسام قال ــــــــــ واما
في الواجب فلوجوه الى قوله وهو عين المدعى اقول ــــــــــ الوجه الاول
من الاوجه الدالة على ان الوجود في الواجب ايضا زائد على ماهيته عارض
لها هو ان الواجب تعالى لو تجرد وجوده ولم يعرض لشيء من الماهيات على
راي الحكماء لزم ان يكون تجرده لغيره اي لامر خارج عن الوجود مغاير له لان
تجرده لو كان لنفس الوجود او لامر داخل فيه لزم تنافي لوازم الوجود وهي التجرد
في الواجب والعروض في الممكن وتنافي لوازم الامثال محال فعلم ان وجوده
لو كان مجردا غير عارض لكان تجرده لامر خارج عن وجوده وعلى هذا يلزم
ان يكون وجود الواجب لذاته مفتقرا في تجرده عن الماهية الى علة منفصلة
وكل ما كان كذلك كان ممكنا فواجب الوجود ممكن لذاته هذا خلف ثم
انه ذكر اعتراضين على هذا الوجه واجاب عنهما وتقرير الاول انا لا نسلم
ان وجود واجب الوجود لو كان مجردا لكان تجرده لامر خارج عن الوجود
حتى يفضي الى الامكان وانما يلزم ذلك لو كان التجرد امرا وجوديا محتاجا

الي العلة

فيلزم الوجود مشكك قلنا ان سلم فلا يمنع المساواة في تمام الحقيقة والا يلزم تركب الوجود
او المباينة الكلية بين الوجودين وقد بان فسادها صح

الي العلة وليس كذلك لان التجرد عبارة عن عدم العروض للماهية وذلك انما يحصل
لعدم العلة الموجبة لعروضه لها والجواب ــــــــــ ان التجرد وان هو عدمي
لكنه ليس عدما صرفا بل هو عدم الملكة التي هي العروض فيحتاج تجرد الوجود
العدم الموجب لعروضه للماهية والمحتاج الى الشيء وجوديا كان المحتاج اليه
او عدميا ممكن وتقرير الاعتراض الثاني وهو قوله الوجود مشترك انه لم
لا يجوز ان يكون الوجود مقتضيا للتجرد في الواجب ومقتضيا للعروض في
الممكنات قوله لزم تنافي لوازم الامثال قلنا لا نسلم مماثلة وجود الواجب
لوجود الممكن فان لفظ الوجود ليس بواقع على الوجود من باب الاشتراك المعنوي
بل هو واقع على الوجودات بالتشكيك وان كان واقعا بالتشكيك جاز ان يخالف
وجود الواجب وجود الممكن وحينئذ لا يلزم تنافي لوازم الامثال بل التجرد في
وجود الواجب والعروض في الوجود الممكن انما يكون لاختلاف ملزوميهما
ولا محذور في ذلك والجواب ــــــــــ عنه من ثلثة اوجه الاول انا لا نسلم ان الوجود
واقع على الوجودات بالتشكيك بل هو مفهوم واحد مشترك فيه كما مر
تقرير ٢ سلمنا ان الوجود مشكك لكن التشكيك لا يمنع المساواة في تمام
حقيقة وجود الواجب والممكن بل يحصل التشكيك بسبب اختلاف عارض
من العوارض مع الاتفاق في تمام الحقيقة لان اللفظ المشكك هو اللفظ الواحد
الموضوع لمعنى واحد وان كان حصول ذلك المعنى في افراده لا على
السوية وايضا لو منع التشكيك المساواة في تمام حقيقة الوجود للزم احد الامرين
وهو اما تركب الوجود واما المباينة الكلية بين الوجودين اعني وجود
الواجب ووجود الممكن والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الوجود

وايضا فالواقع على اشياء بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارضها فالمعروضات ان تماثلت
او تجانست باعتبار آخر لزم المحال المذكور وان تباينت كان كل واحد منهما مخالفا
للآخر بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض وهو عين
المدعى

الواجبي والوجود الممكني لو لم يتساويا في تمام الحقيقة فلا يخلو من ان يكونا متشاركين
في بعض الحقيقة او لا فان كان الاول لزم التركيب من جزء المشترك وجزء المميز وان
كان الثاني لزم تساوي المباينة الكلية بين الوجودين واما بطلان التالي فلان
البرهان قد يستدل لا على بساطة الوجود وان مفهوم مشترك بين الواجب والممكن
وفي كلامه هذا الف لطيفة المسلك ان مفهوم اللفظ الواقع على الاشياء
بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارض تلك الاشياء لوجوب التفاوت في افراد
المشكك وامتناع التفاوت في موارد المشكك بالماهية واجزائها والا كان اللفظ
مشتركا لفظيا لا مشككا وحينئذ فلا يخلو تلك الاشياء التي هي معروضاته
من ان يكون متماثلة متعددة الذوات او متجانسة باعتبار آخر او متباينة
والقسمان الاولان محالان والثالث يحصل المطلوب اما اذا كانت المعروضات
متماثلة او متجانسة بالاشتراك في جزء واحد من اجزائه فلانه يوجب تماثل الممكن
والواجب او تجانسهما وهو محال وما ادى الى المحال محال واما انها ان كانت
متباينة فيحصل المطلوب فلانها تكون مخالفة بالذات ومشاركة في مفهوم
هذا العارض الذي هو الوجود الواقع عليها بالتشكيك وذلك ما كان نحن
ان الوجود زايد على الماهية عارض لها مطلقا قال

الثاني مبدا الممكنات الى قوله لزم العدد اقول

من الاوجه الدالة على ان وجود الواجب زايد على الماهية عارض لها ان الوجود المجرد
لا يخلو اما ان يكون مبدا الممكنات والمؤثر فيها هو الوجود وحده اي الوجود
من غير قيد التجرد وهو محال والا لزم ان يشاركه كل وجود في ايجاد الممكنات
لتساويهما في مفهوم الوجود وحينئذ ينسد باب اثبات الصانع واما ان يكون هو

ينسد علينا باب

الثاني مبدا الممكنات لو كان الوجود وحده لشاركه كل وجود والا لكان التسلسل جزءا منه قيل
التجرد شرط تاثيره قلنا فيكون كل وجود سببا الا ان الاثر تخلف عنه لفقد شرط الممكن حصول
الثالث ان وجوده معلوم وذاته غير معلوم فوجوده غير ذاته احتج الحكماء بان وجوده لو زاد لاحتاج الى
معروضه باحتياجه الى سبب مقارن فيتقدم ذاته بالوجود على وجوده ويلزم التسلسل
الوجود مع قيد التجرد وهو ايضا محال والا لزم ان يكون الامر السلبي وهو التجرد
من حيث ان معناه عدم العروض جزءا من المؤثر والعدم لا يكون مؤثرا
فان قيل لم لا يجوز ان يكون تاثيره في الممكنات لمكان الوجود بشرط
التجرد عن الماهية فيكون التجرد شرطا للتاثير لا علة له تامة ولا اشتراك في ذلك
قلنا فعلى هذا يكون كل وجود سببا للممكنات ومؤثرا فيها غير ان المؤثر تخلف
عنه بواسطة فقدان شرطه الذي امكن حصوله معه وهو التجرد لان الوجود لما
لم يقتض التجرد واللاتجرد كان كل منهما ممكن الحصول له واذا امكن ان يكون
كل وجود سببا ومبدا للممكنات انسد علينا باب اثبات الصانع وهو
محال فظهر ان فرض وجود الواجب محال الوجه الثالث ان وجود الواجب
معقول معلوم للبشر وحقيقته غير معلومة لهم فوجوده مغاير لحقيقته لان
المعلوم مغاير لما هو غير معلوم فكان الوجود زايدا على ماهيته وهو المطلوب
احتج الحكماء على ان الوجود في الواجب نفس ماهيته بان وجوده لو كان
صفة زايدة عارضة لماهيته لاحتاجت الى معروضها لاحتياج العارض الى
المعروض وحينئذ فلا يخلو اما ان يحتاج الى سبب مقارن او سبب مباين و
القسمان باطلان فبطل كونه زايدا عارضا انما قلنا انه يمتنع ان يحتاج الى
سبب مقارن لان ذلك السبب كان هو الذات ولا شك ان السبب متقدم بالوجود على المسبب
فلو احتاج الوجود الى الذات يلزم ان يكون الذات متقدمة في وجودها على وجودها
وهو محال لاستلزامه كون الماهية موجودة مرتين احدهما بالوجود المقارن
لها والثانية بالوجود المتقدم على هذا الوجود ولافضائه الى التسلسل لانا ننقل
الكلام الى الوجود الثاني بان نقول لو زاد ذلك الوجود لاحتاج الى معروضه

او مباين فيكون ممكنا والجواب ان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود فان ماهية الممكنات
علة قابلة لوجوداتها واجزاء الماهية علة لتقومها مع ان تقدمها ليس بالوجود

وتحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود قبل اقترانه بالوجود وهكذا مرة بعد
اخرى فيلزم ان يكون الذات موجودة بوجودات غير متناهية كل واحد
منها متقدم على ما يليه من طرف الوجود الاول وهو التسلسل وانما قلنا انه
يمتنع ان تحتاج الى سبب مباين لانه لو كان المؤثر في ذلك الوجود غير تلك الذات
يلزم ان يكون الواجب لذاته مفتقرا في وجوده الى سبب منفصل وكل ما كان
كذلك كان ممكنا فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف والجواب ان المختار
القسم الاول وهو احتياج الوجود الى السبب المقارن الذي هو الذات قوله
لو كان سببه هو الذات لزم تقدم ذاته على الوجود بالوجود ويلزم المحال المذكور
قلت لا نسلم لزوم التقدم على الوجود بالوجود قوله لان السبب يتقدم على المسبب
بالوجود قلنا ممنوع وانما يجب ذلك في العلة المباينة اما العلة المقارنة
فلا يجب تقدمها بالوجود وسند المنع امران احدهما ان ماهية الممكنات
علة قابلة لوجوداتها والعلة القابلية متقدمة على المقبول بالضرورة وليس
تقدمها عليه بالوجود اما بالضرورة واما لما ذكرتم من ان الذات لا يجوز
ان يتقدم على الوجود بالوجود وثانيهما ان اجزاء الماهية علة مقومة للماهية
مع ان تقدم اجزاء الماهية على نفس الماهية ليس بالوجود واما قولهم ان
جزء الماهية متقدم على الماهية في الوجود ان يعنون الوجود الذهني والخارجي
فمعناه ان الجزء والكل لو وجدا حكم العقل بان وجود الجزء سابق على وجود الكل
وقد ظهر بهذين الوجهين بطلان قولهم ان العلة يجب تقدمها على المعلول
بالوجود وقد قيل على هذا الجواب ان مدعى الحكماء في هذا المقام ان العلة
الموجبة لوجود الشيء يجب ان يكون متقدمة على ذلك الوجود بالوجود لان

فرع اتصاف الشيء بالوجود لا لاجل صفة قائمة به فان قيام الصفة به فرع على كونه موجودا فلو
توقف كونه موجودا به لزم الدور الرابع في ان المعدوم ليس بثابت لان المعدوم ان كان مساويا
للمنفي او اخص منه وكل منفي ليس بثابت فالمعدوم ليس بثابت وان كان اعم منه لم يكن نفيا صرفا

غير الموجود يمتنع ان يفيد غيره الوجود والعلم به ضروري فكان منعه منعا
للضروريات وبهذا يعلم ايضا ضعف ما ذكره من سند المنع اولا اذ به
يظهر الفرق بين العلة الفاعلية والعلة القابلية فان القابلية مستفيدة
للوجود والمستفيد للشيء يقتضي ان لا يكون موجودا والا لزم تحصيل الحاصل بخلاف
الفاعلية فانها مفيدة للوجود والمفيد للوجود لا بد وان يكون ذا
الوجود حتى يتأتى له ان يفيده غيره ثم ان المصنف رحمه الله ذكر فرعا
على ان الوجود زائد على الماهية مطلقا والمقصود منه ابطال قول من زعم
ان كون الماهية ثابتة في الاعيان متصفة بالوجود لاجل صفة قائمة بالماهية
واستدل عليه بان قيام الصفة بذلك الشيء متوقف على كونه موجودا فلو
توقف كونه موجودا على قيام تلك الصفة لزم الدور وهو محال واذا ثبت
ذلك لزم ان لا يكون كون الماهية متصفة بالوجود الخارجي بحصول صفة
قائمة بها وهو المطلوب قال ـــــــ الرابع في ان المعدوم
الى قوله اخره اقول ـــــــ لما فرغ عن مباحث الوجود شرع في
البحث عن مقابله وهو العدم وفي تعقيبه البحث عن الوجود بالبحث عن ما هو
ام لا بالبحث عن ان المعدوم ثابت وشيء ام لا اشعار لطيف بان هذه المسألة متفرعة
على ما قبلها فان من قال وجود كل شيء نفس ماهيته كالاشعري لزمه القطع
بانه متى زال الوجود زال الماهية فلا جرم يقول المعدوم ليس بثابت ولا شيء
اما من قال ان الوجود زائد فقد اختلفوا في انه هل يمكن تقرر الماهية في
الخارج عارية عن صفة الوجود فمن جوز قال المعدوم شيء وثابت وهم اكثر
المعتزلة ومن منع ذلك ذهب الى ان المعدوم ليس بشيء ولا ثابت وهو مذهب

قال لانه ليس فرق بين العام والخاص فكان ثابتا وهو يصدق على المنفي فالمنفي ثابت هذا خلف

اصحابنا والحكماء واتفق الكل على ان المنفي ليس بشيء ولا بثابت وعنوا بالمنفي
الماهيات الممتنعة الوجود في الخارج فكان محل النزاع هو الماهيات الوجود
المعدومة الممكنة في الخارج كما سبق تحريره في الفصل الاول احتج
المصنف على ان المعدوم ليس بشيء بما احتج به الامام وهو ان المعدوم اما
ان يكون مساويا للمنفي او اخص منه او اعم منه والثالث محال وكل من
الاولين يستلزم المدعى اما بطلان الحصر فلضرورة صدق المعدوم على
المنفي واما بطلان القسم الثالث فلان المعدوم لو كان اعم من المنفي لكان
مفهومه غير مفهوم المنفي اذ لو كان مفهومه نفس مفهومه لم يبق فرق
بين الخاص والعام ولا اخفاء ان مفهوم المنفي هو النفي الصرف فوجب ان يكون
مفهوم المعدوم غير ذلك لكن المغاير للنفي الصرف هو الثبوت فاذن مفهوم
المعدوم يجوز هو الثابت وهو قوله فكان ثابتا فيصدق كل معدوم ثابت فنجعله
كبرى لقولنا كل منفي معدوم ونقول كل منفي معدوم وكل معدوم ثابت ينتج
كل منفي ثابت وهو محال واذا بطل هذا القسم علم ان المعدوم مساو
للمنفي او اخص منه ويثبت به المدعى لانه يصدق على تقديري المساواة
والاخصية قولنا كل معدوم منفي فنقول كل معدوم منفي وكل منفي
ليس بثابت ينتج كل معدوم ليس بثابت وهو المطلوب واعترض صاحب
التنزيل بانا لا نسلم بطلان القسم الثالث وهو كونه اعم قوله لو كان
اعم كان مفهومه غير مفهوم المنفي ويكون مفهومه هو الثابت قلنا لا نسلم
وانما يلزم ذلك ان لو كانت المفهومات منحصرة في النفي الصرف والثبوت
وهو ممنوع لجواز ان يكون ماهية ما من الماهيات مغايرة لهما وان لم تخلو عن

احتجت المعتزلة بان المعدوم متميز لكونه معلوما ومقدورا ومرادا بعضه دون بعض
وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت وبان الامتناع نفي لانه صفة الممتنع المنفي فالامكان ثابت

احدهما لكن لا يلزم ان يكون عين احدهما وعلى هذا لم يصدق قولنا كل معدوم ثابت
بل الصادق بعض المعدوم ثابت وذلك لا يصلح ان يكون كبرى للقياس الذي
ذكرتموه لانه قياس من الشكل الاول والشرط كلية كبراه فلا ينتج المحال واحتجت
المعتزلة على ان المعدوم شيء وثابت بوجهين الاول ان المعدوم متميز
وكل متميز ثابت ينتج ان المعدوم ثابت وبينوا الصغرى بثلثة امور الاول
ان بعض المعدومات معلوم دون بعض فانا نعلم ان الشمس غدا تطلع من
المشرق وانها لا تطلع من المغرب وهذان الطلوعان معدومان الثاني
ان بعض المعدومات مقدور لنا دون بعض فانا نقدر على الحركة يمنة ويسرة
ولا نقدر على الطيران الى السماء فقد حصل الامتياز في العدم الثالث ان بعض
المعدومات مراد لنا دون بعض فانا نريد الخيرات الحسان ولا نريد الامراض
والآلام فلولا الامتياز لامتنع كون احدهما مرادا والاخر مكروها فقوله بعضه
دون بعض متعلق بالثلثة بدليل ما استكن في كل واحد منها واما الكبرى
فقد بينوها بامر واحد وهو ان امتياز احد الشيئين عن الاخر يتوقف على تحقق
حقيقة كل واحد منهما فان تميز البعض عن البعض بسبب اوصاف تلك الحقائق
وثبوتها بدون تحقق الموصوف محال الوجه الثاني ان الامتناع والامكان
العام متقابلان لا واسطة بينهما والامتناع نفي اي امر عدمي لانه صفة الممتنع
المنفي وصفة الممتنع المنفي يجب ان تكون عدمية والا لزم ان يكون الموصوف
موجودا وقيام الصفة الثبوتية بالمحل المعدوم وهو محال واذا كان
الامتناع عدميا يلزم ان يكون الامكان وصفا ثبوتيا لكونه نقيضا له ووجوب
كون احد النقيضين ثبوتيا واذا كان الامكان امرا ثبوتيا ولا شك ان ذلك

فالمعدوم الموصوف به ثابت واجيب بان الاول منقوض بالممتنعات والخياليات والمركبات
ونفس الوجود وعن الثاني بان الامكان والامتناع من الامور العقلية على ما سنبينه

محدث فانه قبل الوجود كان موصوفا بالامكان فكان قبل الوجود ثابتا لان
الموصوف بالامر الثابت ثابت فالامكان للمعدوم الموصوف بالامكان
حال عدمه ثابت وهو المطلوب والجواب عن الوجه الاول انه منقوض
لنقض كبراه وهو قوله وكل متميز ثابت باربع صور الاول بالممتنعات فانا
نحكم بان شريك الله تعالى ممتنع وان اجتماع النقيضين في محل واحد في زمان
واحد ممتنع ولولا العلم بمفهوم هذين الممتنعين لامتنع الحكم بالامتناع
اذ التصديق بدون التصور محال مع كونهما نفيا محضا وعدما صرفا بالاتفاق
٢ بالخياليات فانا نميز بين ما يركبه الخيال مما ليس له وجود في الخارج اصلا
كانسان ذي رأسين او انسان عديم الرأس مع امتناع ثبوتها وفاقا ٣
بالمركبات فانا نتصور المركبات ونميز بينها كجبل من ياقوت وبحر من زيبق
ونحوها جواهر موصوفة بالتاليف وبالوان مخصوصة واشكال مخصوصة
مع ان كونها موصوفين بالاعراض عندكم غير ثابت في العدم ٤
بتصور الوجود نفسه فانا نتصور ماهية الوجود قبل صيرورة الماهية
متصفة به ونميز في اذهاننا بين مسمى الوجود وبين مسمى السواد
مثلا فلو لم يكن هذا التمييز الذهني لكون المشعور به حاصلا في العدم
لزم كون الوجود ثابتا في العدم وهو محال لاستحالة الجمع بين المتنافيين
ولان الخصم يساعد على ان الوجود غير ثابت في العدم وعن الوجه الثاني
انه مبني على ان الامكان وصف ثبوتي وهو ممنوع فلانه يقابل الامتناع
وهو نفي محض فيكون الامكان ثبوتيا لان احد النقيضين يجب ان يكون
ثبوتيا قلنا سنجيء الدلالة على ان الامكان والامتناع من الاعتبارات

الى مسئلة الحال الجمهور على نفيه وقال به القاضي ابو بكر منا وابو هاشم من المعتزلة
وامام الحرمين اولا احتجوا على ذلك بان الوجود صفة مشترك ليس بموجود والا لساوى
غيره في الوجود فيزيد وجوده ويلزم التسلسل ولا معدوم لانه لا يتصف بمنافيه

العقلية التي ليس لها وجود في الخارج وانما يلزم ما ذكرتم لو كان لهما وجود في
الخارج وليس كذلك وعلى هذا فلا يلزم ان يكون المتصف بالامكان ثابتا
قال الخامس في الحال الى قوله وفيه نظر اقول
اتفق الجمهور من المتكلمين والحكماء على نفي الحال وانه لا واسطة بين الوجود
والعدم خلافا للقاضي ابي بكر منا وامام الحرمين في اول الامر فانه رجع عن
اثبات الحال في آخر الامر ولابي هاشم من المعتزلة فانهم اثبتوا واسطة و
سموها حالا وعرفوها بانها صفة غير موجودة في نفسها قائمة بموجود كما
سبق ذكره واحتجوا على اثبات تلك الواسطة بوجهين الاول ان الوجود
وصف مشترك فيه بين جميع الموجودات زائد على الماهية لما تقدم تقريره
فهو اما ان يكون موجودا او معدوما او لا ولا والاولان باطلان فتعين
الثالث وهو المطلوب قوله وليس بموجود اشارة الى بطلان القسم الاول
يعني ان الوجود ليس بموجود اذ لو كان موجودا لساوى غيره من الموجودات
في الوجود فيزيد وجوده اي فيكون وجود الوجود زائدا عليه لانه اذا ساوى غيره في الاشتراك
لا شك انه يخالفها بوجه ما لاستحالة الاثنينية بدون الامتياز وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فيكون للوجود وجود آخر والكلام في الوجود الثاني كما في
الاول ويلزم التسلسل وهو محال وقوله ولا معدوم اشارة الى بطلان القسم
الثاني وذلك لان الوجود لو كان معدوما لزم ان يتصف الشيء بما ينافيه اي نقيضه
لمناقضة الوجود العدم وانه محال واذا بطل القسمان ثبت ان الوجود
لا موجود ولا معدوم وهو الواسطة الثاني ان السواد يشارك البياض
في اللونية والعلم به ضروري وليس الاشتراك في الاسم والا لم يبق فرق

وبان السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السوادية فان وجدا كان جوهرا
قائما بالآخر والا استغنى كل منهما عن الآخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة واذا كان
كذلك لزم قيام العرض بالعرض وهو محال كما سنذكره وان عدما او احدهما لزم تركب
الموجود من المعدوم وهو ظاهر الامتناع والجواب عن الاول ان الوجود موضوع في
جميع اللغات ولا شك انه مخالف في السوادية وما به الاشتراك غير ما به الا
فتغاير السوادية واللونية فهما اما ان يكونا موجودتين او معدومتين او
يكون احدهما موجودا والآخر معدوما او لم يكن واحد منهما موجودا ولا معدوما
والثلثة الاول باطلة فتعين الرابع اما بطلان القسم الاول فلانهما لو
كانتا موجودتين لزم قيام احديهما بالآخر اذ لو لم يقم احديهما بالآخر ولم يحتج
اليه استغنى كل واحد منهما عن الآخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة
كحقيقة السواد والوجود بديهية واذا كان كذلك اي واذا كان احديهما
قائما بالآخر ولا خلاف في ان كلا منهما ليس بجوهر لزم قيام العرض بالعرض وانه
محال واما بطلان الثاني والثالث فلانهما لو كانتا معدومتين او احديهما معدوما
والآخر موجودا لزم ان تكون الماهية الموجودة وهي السواد مركبة من
من المعدوم وهو ايضا باطل بالبديهة فلم يبق الا ان كل واحد منهما لا موجود
ولا معدوم وهو المطلوب والجواب ـــــ عن الاول انا نختار القسم
الاول وهو ان الوجود موجود لاحال قوله لو كان موجودا لزاد وجوده
ويتسلسل قلنا لا نسلم ان وجود الوجود زايد عليه بل وجود الوجود عين
ذاته قوله انه يساوي غيره في الوجود ويخالفه بوجه ما فيزيد وجوده ولذا
الكلام في الوجود الثاني ويتسلسل قلنا لا نسلم وانما يلزم زيادته ان لو كان
امتياز الوجود عن ساير الموجودات بامر ثبوتي وهو ممنوع اما اذا كان
الامتياز بامر سلبي فلا وهو كذلك فان تميز الوجود عنها بانه ليس معه شيء
آخر اما ساير الموجودات فلها مع الوجود قيد آخر وهو الماهية واذا
كان وجود الوجود عين ذاته انقطع التسلسل وعن الثاني باختيار القسم
الاول ايضا وهو ان اللونية والسوادية موجودتان قوله لو وجدا لزم قيام

وجوده ذاته وهو عين ... تميزه على الموجودات بقيد سلبي فلا يتسلسل

ان صح

وعن الثاني بان اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم الا ان قيام احديهما موقوف على قيام
الاخرى او احديهما بالجسم والاخرى بها او الامتناع ممنوع او التركيب في العقل لا في الخارج وفيه
نظر الفصل الثالث في الماهية وفيه مباحث الاول ان لكل شيء حقيقة هو بها هو وهي مغايرة

العرض بالعرض قلنا لا نسلم لم لا يجوز ان يكون كل واحدة منهما قائمة بالجسم
الا ان قيام احديهما بالجسم يكون موقوفا على قيام الاخرى به وحينئذ لا يلزم قيام
العرض بالعرض او نقول تقوم احديهما بالجسم والاخرى تقوم بما قام على الجسم
قوله يلزم قيام العرض بالعرض وهو ممتنع قلنا امتناع القيام ممنوع فانا نجوز
قيام العرض بالعرض فان السرعة والبطوء كل واحد منهما قائم بالحركة او نقول
لم لا يجوز ان يكون احديهما معدوما قوله يلزم تركيب الموجود عن المعدوم وهو
ظاهر الامتناع قلنا الممتنع هو التركيب في الخارج لا التركيب في العقل من اللونية
والسوادية انما هو في العقل لا في الخارج بل هو حقيقة واحدة في الخارج فلا
امتناع قوله وفيه نظر اشارة الى ضعف الجواب الاخير وذلك لان فرض
التركيب في العقل ان كان مطابقا للخارج ورد الاشكال والا كان تصورا
باطلا هذا ما استفدته من شفاء المصنف في تفسير هذا النظر قال
الفصل الثالث في الماهية الى قوله من المخلوطات الخارجية اقول
بحث في المبحث الاول عن مغايرة ماهية الشيء عن لواحقها وفرض الكلام في الانسانية
وقال فالانسانية من حيث هي هي يعني ان الانسانية من حيث هي انسانية ليست
الا انها انسانية فاما انها واحدة او لا واحدة او كثيرة او لا كثيرة او موجودة
او معدومة الى غير ذلك من اللواحق فمفهومات منفصلة عن نفس مفهوم الانسانية
غير داخلة في مفهوم الانسانية بل كل واحد من تلك المفهومات خارج عن
مفهومها يلحقها لحوق الامر الخارجي وان كانت في الخارج لا تخلو عن احدها و
اللفظ الدال على تلك الحقيقة من حيث انها هي من غير ان يكون فيها دلالة على
شيء من قيود تلك الحقيقة سلبا كان ذلك القيد او ايجابا فهو المطلق والماهية

والتركيب صح

الانسان ظ

بلا شرط فاذا انضمت الوحدة الى الانسانية صارت الانسانية معها واحدة و
كذا البواقي وبهذا التحقيق ظهر فساد قول من زعم ان المطلق هو الماهية
الواحدة لا بعينه فان كونه واحدا وغير معين قيدان خارجان عن الماهية ثم
ان اخذت الماهية مع مشخصاتها كما اذا اخذنا الانسان مع التعين والصغر
والكبر ولواحقها كالحمرة والصفرة يسمى الماهية المخلوطة لاختلاطها
بالغواشي والعوارض والماهية بشرط شيء اخر والماهية بهذا الاعتبار موجودة
في الخارج كافراد الانسان الموجود في الخارج فان العقل والحس يحكمان
على وجود ماهية الانسانية فيهم وكذا باعتبار الاول وهي الماهية المطلقة
والماهية بلا شرط لان الانسان من حيث هو هو جزء من هذا الانسان المتشخص
الموجود في الخارج ولا خفاء ان جزء المعنى الموجود في الخارج موجود
في الخارج وان اخذت الماهية بشرط العراء عن اللواحق الخارجية بأسرها
سميت بالماهية المجردة والماهية بشرط لا اي بشرط ان لا يكون معه قيد
والماهية بهذا الاعتبار لا وجود لها في الخارج بل في العقل وهو معنى
الحصر في قوله وذلك انما يكون في العقل وانما لم يكن لها وجود في الخارج لان
الماهية الموجودة يلحقها الوجود والتعين فلا يكون مجردة عن جميع اللواحق
قوله وان كان نفس كونه فيه من اللواحق لان المراد بتجريده عن اللواحق الخارجية
اشارة الى سؤال وجواب كانه قال لا يقال انه يستحيل ان يكون للماهية
المجردة وجود في العقل ايضا لان المجرد عن جميع اللواحق عرض لها
هذا الاعتبار وهو الكون في العقل فلا يكون مجردة عن جميع اللواحق
لانا نقول ــــــــ المراد بالماهية المجردة الكائنة في العقل ان العقل

تجردها عن جميع اللواحق التي تلحقها في الخارج بمعنى انه يتمكن من ان ينتزع من
تلك الغواشي الخارجية بحيث يكون نسبتها الى الجميع ما يحتمل على السوية ويكون
مطابقة لجميع افرادها بمعنى ان الماهية الكلية المنتزعة من الكليات الجزئيات
التي تعين ما انتزعها من الافراد وما فيها في المفهوم وقد علم بهذه الابحاث
ان الماهية المجردة الماخوذة بشرط لا شيء والماهية المخلوطة الماخوذة
بشرط شيء اخر من العوارض متباينان اخصين منه حيث تحت اعم وهو الماهية
المطلقة الماخوذة بلا شرط وقوله وبه ظهر اي وبهذا التقسيم الدال على
تباين الماهية المجردة والماهية المخلوطة تبين ضعف ما ذهب اليه افلاطون
من اثبات المثل وهو ان لكل نوع من الانواع شخصا ازليا ابديا مجردا
عن اللواحق موجودا في الاعيان وذلك لانه الجزء المشترك بين المخلوطات
الخارجية بمعنى لانه انما يتشخص ثم ترك بين اشخاص ذلك النوع المتشخصة الموجودة
في الخارج فاثبت لكل واحد من اشخاص الانسان انسانية محسوسة فاسدة واخرى دائمة
لفناء الاشخاص وبقاء النوع الذي لا يمكن بقاؤه الا في ضمن فرد نقول لانه الجزء المشترك
من تتمة ما زعم افلاطون واول من ابطل المثل الافلاطونية هو ارسطو قال يجوز
ان يكون لكل طبيعة نوعية شخص مجرد عن المادة ولا شك ان الانواع ما له اشخاص
موجودة مخلوطة بالمادة فيختلف حينئذ افراد الطبيعة الواحدة في التجرد عن
المادة والافتقار عنها وانه محال قال ــــــــ الثاني ان الماهية اما ان يكون
الى قوله عدميا كالاول اقول ــــــــ الماهية اما ان يكون
بسيطة وهي التي لا يكون حقيقتها مركبة من اجتماع عدة امور مختلفة الحقائق
ويدخل فيها البسيطة في الآن وهي التي لا يكون لها جزء اصلا والبسيطة في



الطبيعي وهي التي وهي التي يكون جزؤها مساويا لكلها في الاسم والحد واما
ان يكون مركبة وهي التي حقيقتها مؤلفة من امور مختلفة الحقايق ولابد
من انحلال المركبات الي البسايط الحقة التي لا يكون لها جزء اصلا و
الا لزم تركب كل ماهية من اجزاء غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا
غير متناهية وهو محال بالضرورة ولانه لو كان كذلك لزم ان لا يتعقل
شيء من الماهيات وذلك باطل وان سلم تركب الماهيات من الاجزاء
الغير المتناهية فانها لا يتحقق الا اذا كان الواحد موجودا فيها ثم الماهية
المركبة اما ان يكون خارجية واما ان يكون عقلية وفسر الخارجية بالماهية
التي التأمت من اجزاء تتميز بعضها عن بعض في الخارج وذلك التركيب الخارجي
اما في الجوهر كالانسان المركب من البدن والنفس الناطقة المتميز احدهما
عن الاخر في الوجود الخارجي لفناء البدن وبقاء الروح واما في
العرض كالمثلث المركب عن الخطوط الثلثة المتمايزة خارج الذهن واما
الماهية المركبة العقلية ففسرها بانها التي لا تتميز اجزاؤها في الخارج
بل في الذهن فقط وهذا التركيب اما في الجوهر كالعقول المفارقة و
النفوس اذا جعلنا الجواهر جنسا على ما هو مذهب الحكماء فتركبها
حينئذ عن الجوهرية التي هي الجنس وعن الفصول المميزة لها عن ساير الجواهر
مع عدم تميزها في الخارج ويفهم منه ان الجوهر اذا جعلناه عرضا عاما على
ما هو رأي الامام فلا تركيب اذ الاشتراك في العوارض لا يوجب التركيب
واما في العرض كالسواد المركب من اللونية والسوادية فان العقل يحكم بان
اللونية من حيث هي مغايرة للسوادية من حيث هي متميزة عنها ولا امتياز

كما هو زعم الحكماء في قول الجسم انقسام العير المتناهية وما دونها لا تحقق والحصرات الذين قيل بحكم الوهم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية ولكن لا تتحقق ... براهين فالظفر به باطلة عليهم كبرهان التطبيق وبرهان المسامتة وبرهان السلم ونحوها

بينهما في الخارج اذ لو تميز احدهما عن الاخر في الخارج فاما ان يكون كل واحد منهما
محسوسا بانفراده فيكون الاحساس بالسواد احساسا بمحسوسين وهو باطل او يكون
احدهما محسوسا والاخر غير محسوس وحينئذ ان كان المحسوس هو اللونية
كان الاحساس بالسواد احساسا باللونية المطلقة وهو محال وان كان هو السوادية
واللون مقوم لماهية السواد المحسوس ولا شك ان اللونية جنس والسوادية
فصل لها فيكون الجنس داخلا في طبيعة الفصل وهو محال وان لم يكن شيء منهما
محسوسا فعند التيامهما ان لم تحصل هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا وان
حصلت كانت خارجة عنهما فلا يكونان جزئي السواد هذا خلف هذا ما قيل
في بيان كون ماهية السواد مركبة في العقل دون الخارج وعليه النظر المذكور
في اخر بحث الحال وتقريره هنا هو ان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون بسيطا في
الخارج مركبا في الذهن والا لحصل في العقل صورتان متغايران لامر بسيط وهو محال
ثم اجزاء الماهية اما ان يكون متداخلة بان يكون بعضها اعم من الاخر كالاجناس
والفصول مثل الحيوان فانه متقوم بفصوله مثل الناطق والصاهل وهذا على
رأي الشيخ الرئيس في تقوم الاجناس بالفصول اما ان يكون متباينة وهي التي لا
يكون بينهما عموم وخصوص لصلاة ثم الاجزاء المتباينة اما ان يكون متشابهة
كالوحدات التي تركبت منها العشرة واما ان يكون مختلفة والاجزاء المختلفة
اما ان يكون معقولة كتركب الجسم من الهيولى والصورة على رأي الحكماء وتركب
العدالة من العفة والحكمة واما ان يكون محسوسة خارجية كتركب البدن من
الاعضاء والاركان وكالبلقة المركبة من السواد والبياض وتنقسم الاجزاء
المتباينة باعتبار اخر الى ما يكون الاجزاء باسرها وجودية والى ما يكون بعضها

دالابا ... الى الملابسات وهي التشخصات

وجوديا وبعضها عدميا ثم الاجزاء الوجودية اما ان تكون باسرها حقيقية
كما سبق من اجزاء الجسم وغيرها واما ان تكون باسرها اضافية كالاقرب
والابعد فانهما دالان على اضافات عارضة لاضافات فانهما متركبان عن
القرب وزيادة والبعد وزيادة واما ان تكون ممتزجة بان تكون بعضها
حقيقيا وبعضها اضافيا كالسرير المُركَّب على لفظ المصدر فانه من
الاجزاء الخشبية وهي موجودات حقيقية ومن كونه للملك فانه امر
اضافي غير مستقل بنفسه واما الاجزاء التي يكون بعضها وجوديا
وبعضها عدميا فكالاول فان الجزء الاول لشيء عبارة عن الموجود
الذي لا يكون مسبوقا بالغير فكونه موجودا امر وجودي وكونه غير مسبوق
بالعدم امر عدمي والله اعلم قال ـــــ فروع الى جوله
حالا في الجنس اقول ـــــ هذه ثلثة فروع متفرعة على انقسام
الماهية الى البسيطة والمركبة الفرع الاول في ان البسايط هل تكون
مجعولة بجعل جاعل ام لا والمراد بالبسايط هنا الماهيات العارية عن الجهة
كالمتولدية والانسانية فذهب قوم الى انها ليست مجعولة بل تأثير الفاعل
في وجودها فقط وقال آخرون انها مجعولة واليه صغو المصنف احتج المانعون
بان البسايط لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى المؤثر الجاعل ولو كانت
محتاجة اليه لكانت ممكنة لان سبب الاحتياج الى المؤثر هو الامكان كما
سيجيء بيانه ان شاء الله ينتج لو كانت مجعولة كانت ممكنة لكن التالي باطل لان
الامكان امر اضافي والامور الاضافية لا تعرض للشيء الا بالقياس
الى غيره وليس في البسيط شيء يعرض له الامكان بالقياس الى ذلك الشيء والا

لم يكن البسيط بسيطا هذا خلف بل مركبا وهو معنى قوله وهو اضافة فلا تعرض
لها اي فلا تعرض هذه الاضافة المحوجة الى السبب وهي الامكان للبسايط فهي
غير محتاجة الى الجاعل فلا تكون مجعولة وهو المدعى والجواب ـــ لا نسلم ان
البسايط لا يعرض لها الامكان قوله الامكان امر اضافي لا يعرض للشيء الا بالقياس
الى غيره قلنا لا يلزم من عروض امر اضافي للبسيط ان تكون في البسيط شيء يعرض
له بالقياس الى ذلك الشيء له الامكان بحسب اعتبار عقلي يعرض للبسايط
بالقياس الى وجودها دون ماهيتها على معنى انه لا يكون وجودها ولا
عدمها من ذاتها بل من غيرها والحاصل انه ليس يجب من عروض الاضافات
للبسايط ان تكون فيها شيء يعرض تلك الاعتبارات لها بالنسبة اليه بل يجب ان
يكون هناك امر يعرض تلك الاضافة لها بالقياس اليه وهو ههنا حاصل وهو
الوجود ثم الذي يدل على ان البسايط لو لم تكن مجعولة لما كانت المركبات منها مجعولة
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لان الماهية المركبة مركبة
من امور كل واحد منها بسيط فلو لم تكن اجزاؤها البسيطة المعروضة مجعولة لم
تكن الماهية المركبة مجعولة واما بطلان التالي فلاستلزامه نفي المجعولية
راسا هذا خلف الفرع الثاني في كيفية التيام اجزاء الماهية المركبة
وتوضيحه ان نقول الماهية المركبة اما ان تكون قائمة بنفسها كالجواهر
واما ان تكون قائمة بغيرها كالاعراض فان كانت قائمة بنفسها كان احد
اجزائها مستقلا بنفسها ويتقوم الاجزاء الباقية بذلك الجزء المستقل
كالجسم المركب من الصورة والهيولى عند الحكماء فان الهيولى مستقلة بنفسها
بنفسها والصورة قائمة بها حالة فيها وان كانت الماهية قائمة بغيرها فقد

مجعولة انها ظ

اختلف العقلاء فيه فذهب المتكلمون الى انه يقوم كل واحد من اجزايها بالمحل
الذي قامت به الماهية المركبة لا غير كالسواد المركب من اللون وجامعية
البصر وكالحركة السريعة المركبة من نفس الحركة والسرعة فان اللون وجمع البصر
في الصورة الاولى والحركة والسرعة في الثانية قايمة بالجسم وذهب الحكماء
الى انه يجوز ان يقوم بعض اجزاء تلك الماهية بالمحل الذي قامت به الماهية
المركبة والبعض الآخر يقوم بذلك الجزء القايم به والى هذا الخلاف اشار المصنف
بقوله وان قام بغيره قام به جميع اجزايه الى آخره اي وان قام المركب بغيره
بان يكون عرضا غير قايم بنفسه قام بمحل المركب جميع اجزاء المركب على راي
او قام بعضه اي بعض المركب يعني بعض اجزايه بمحل المركب وقام البعض
الآخر بالجزء القايم بالمركب على راي آخر الفرع الثالث في ان الفصل
هل يجب ان يكون علة لوجود الجنس ام لا فذهب الشيخ الرئيس الى ان
الفصل يجب ان يكون علة لوجود الجنس وذهب الامام الى ان ذلك
غير واجب وساعده المصنف واحتج المتعصبون لمذهب الشيخ الرئيس
لي ان الفصل يجب ان يكون علة لوجود الجنس وذهب الامام الى انه
لو لم يكن علة الجنس فاما ان يكون الجنس علة للفصل او يستغني كل واحد
منهما عن الآخر والاول باطل والا لزم وجود الفصل في جميع صور
وجود الجنس وذلك محال بالضرورة وهو قوله واما ان يكون الجنس
علة له فيلزمه اي فيلزم وجود الفصل حيث وجد الجنس وهو محال والضمير
لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة
المرفوع المستتر في فيلزمه للفصل والبارز المنصوب للجنس والثاني ايضا

باطل لان الجنس اذا لم يكن علة للفصل وقد فرض ان الفصل ليس علة
لوجود الجنس فحينئذ يستغني كل واحد منهما عن الآخر فيمتنع التركيب اي
فيمتنع ان يحصل منهما حقيقة متحدة واذا بطل هذان القسمان تعين الثالث
وهو ان الفصل يجب ان يكون علة لوجود الجنس وهو المطلوب والجواب
انكم ان اردتم بالعلة العلة الناقصة وهي المراد بقوله ما يتوقف عليه الشي
في الجملة نختار ان الجنس علة لوجود الفصل قوله لزم وجود الفصل في جميع
صور وجود الجنس قلنا لا نسلم اذ لا يلزم من علية الجنس للفصل على
هذا التفسير استلزامه للفصل في جميع صور الجنس فانه لا يلزم من وجود
العلة وجود المعلول ولا من وجود الشرط وجود المشروط وان اردتم بالعلة
العلة التامة وهو المراد بقوله ما يوجبه فنختار ان شيا منهما ليس علة للآخر
قوله فيستغني كل واحد منهما عن الآخر فيمتنع التركيب قلنا لا نسلم فانه
لا يلزم من عدم علية احدهما للآخر استغنا احدهما عن الآخر مطلقا لجواز ان
يكون الفصل امرا حالا في الجنس على سبيل العرضية فيتصور التركيب
من غير ان يكون احدهما علة للآخر بالمعنى الذي ذكرتموه والامام ابطل علية
الفصل لوجود الجنس بان الجسم الذي في النبات يبقى بعينه بعد زوال القوى
النباتية ولو كان القوى النباتية علة لوجود ذلك الجسم لوجب ان ينعدم
عند زوالها لاستحالة بقاء المعلول مع عدم علته واجاب صاحب التنزيل
بالا نسلم ان الجسم الذي في النبات يبقى بعد زوال القوى النباتية وذكر
في مستنده ان الفصل اذا انعدم فقد انعدم ذلك الجسم المتحصل الذي
هو معلول الفصل وحدث متحصل آخر فلا يكون المعلول باقيا بعينه و

اعترض صاحب المحصل على هذا الجواب بان مذهب الشيخ الرئيس هو ان الفصل
يجب ان يكون علة لوجود حصة النوع من الجنس وحصة اي نوع القدر الذي
من الجنس اذا انضم اليه الفصل حصل النوع ولا شك ان الجسم الباقي بعد
تلك القوى يصير نباتا بعد انضمام قوة النمو اليه قال الشارح
في التعين قوله ارادة الفاعل المختار اقول
هذا المبحث لبيان ان التعين امر زايد على الماهية ام لا وبتقدير ان يكون
زايدا عليها هل هو امر ثبوتي ام لا والامام اختار فيهما مذهب الحكماء
وهو ان التعين زايد وانه امر ثبوتي وتابعه المصنف خلافا للمتكلمين
في المقامين اما الاول فقد احتج عليه بان الماهية النوعية من حيث
هي لا تابى الشركة اي لا يمنع نفس تصورها من الحمل على كثيرين واما الشخص
المعين من حيث انه معين فتابى الشركة اي يمنع نفس تصوره عن حمله على
كثيرين ولا شك ان الماهية النوعية بتمامها حاصلة في الشخص فلولا انضمام
التشخص ما لم تحصل للنوع لما اختلفا في هذا الحكم ولا نعني بكون التعين
زايدا على ماهية النوع الا هذا وهو قوله فاذن فيه زايد وهو التعين
واما الثاني وهو ان التشخص جزء من الشخص الموجود امر وجودي فيدل
عليه وجهان الاول ان التشخص جزء من الشخص الموجود لانه عبارة عن هوية
وهويته جزء من الشخص من حيث هو شخص والشخص موجود فالتشخص
موجود وهو المطلوب واشار الى الصغرى بقوله انه جزء من الشخص
والى الكبرى بتقييد الشخص بالموجود فلله دره من لطيف البيان
لو كان التعين امرا عدميا فلا خلو اما ان يكون عدما للاتعين المطلق

او عدما

او عدما لتعين آخر والاول ظاهر البطلان ولذلك لم يتعرض له المصنف وذلك لان
اللاتعين عدمي والعلم به ضروري فيكون التعين وجوديا لان عدم العدم ثبوت فلو
حصل امر عدميا كان وجوديا فيلزم اجتماع النقيضين والثاني ابطله بقوله فيكون احدهما
ثبوتيا الى آخره اي ولو كان التعين عبارة عن عدم تعين آخر فاحد التعينين لا بد وان
يكون ثبوتيا لامتناع كون النقيضين عدميين لكن احد التعينين ليس اولى من الآخر في كونه تعينا
وهو قوله وهو ما تمكن التحقق الماهية حينئذ بدون التعين وكذا الحكم في وجود التعين
والجواب ان الوجود معه اي مع التشخص بمعنى ان الوجود والتعين انما يعرضان
للماهية من حيث هي معا فلا يلزم محال وانما يلزم المحال ان لو كان الوجود للماهية
قبل لحوق التعين وانضمامه اليها اما اذا كانا وقافي اللحوق لم يلزم منه التسلسل
ولا المطلوب ثم انه رحمه الله ذكر فرعا على قول الحكماء ان التعين امر وجودي في
علة التشخصات وهو ان الحكماء زعموا ان الماهية اما ان يكون علة مقتضية للتشخص
واما ان لا يكون فان كانت الماهية علة للتشخص الشخص كان نوعها منحصرا في
شخصها كواجب الوجود فان ماهيته كافية لامتيازها عن غيرها وذلك لانه متى
وجدت تلك الماهية وجدت تلك الشخصية دون غيرها لامتناع التشافي من الطبيعة
الواحدة وان لم تكن الماهية علة للتشخص وهو قوله والا فيعلل التشخص
الماهية بتشخص موادها وعوارضها المكتنفة بها اي بالمواد لانه يستحيل ان يكون
المشخص امرا مباينا لان نسبة المباين الى ذلك المتشخص كنسبته الى متشخص آخر ولا
امرا حالا فيه لان الحال متاخر عن المحل وعلة التشخص يمتنع تاخرها عن التشخص بل
يجب ان يكون محلا لذلك التشخص وهو المادة وعوارضها المخصوصة بها من الاستعدادات
وغيرها فيتعدد التشخص بتعدد تلك المواد والعوارض مثال تعدد الاشخاص تعدد

لحوق

المواد التعين الحاصل للحيوانات المتغايرة فانها تعددت الشخصيات بحسب المواد
المختلفة ومثال المتعدد بحسب العوارض المكتنفة بالمادة الواحدة التعينات
الحاصلة لافراد الانسان للاستعدادات العارضة لطبيعة الانسانية واعترض
على قول الحكماء هنا بانا لا نسلم ان الماهية لو لم تكن لذاتها علة لتشخص التشخص
كان تشخص الماهية لتشخص موادها ولعراضها وسا الدليل على الحصر ولانا ننقل
الكلام الى تشخص المواد ولعراضها ونقول لا شك ان تعين المواد واعراضها زايد
على ماهياتها محتاج الى العلة لكونه ممكنا فيكون تشخص المادة او العارض ايضا ان كان
لا بتشخص الماهية لزم الدور وان كان لا بتغاير المواد والعوارض لكل
نوع كل مادة وعارض تحصر في شخصه وهو محال وان كان لا بتغير مواد و
عوارض اخر لزم التسلسل في المواد والاعراض وهو محال واذ قد ظهر ضعف
كلامهم تبين ان الحق احالة جميع التعينات الى ارادة الفاعل المختار جل وعلا
لما ستقيم الدلالة القاطعة على ان جميع الممكنات مستندة الى قدرته تعالى وارادته
ابتداء اقال الفصل الرابع الحقوله ولزم التسلسل اقول
اختلف العلماء في هذه الامور اعتبارات عقلية ثابتة من اعتبار الشيء الى وجوده
الخارجي ام هي صفات وجودية والجمهور ذهبوا الى الاول وساعدهم المصنف و
الامام ولعله لم يتعرض لتعريفها ميلا منه الى ان تصورها بديهية على ما هو راى الامام
ثم الوجوب قد يراد به عدم توقفه في وجوده على غيره ولا شك انه عدمي وقد يراد
به استحقاقية الوجود من ذاته والخلاف فيه واحتج على عدمية الوجوب والامكان
بوجهين الاول انهما لو وجدا اي لو كانا امرين وجوديين لكان وجودهما زايدا على ماهيتهما
لانهما ساويا غيرهما من الموجودات بالوجود ولا شك انهما خالفاها بحسب ماهيتهما فلا استحالة الا

بدون لا امتياز فيكون وجودهما مغاير الماهيتهما وحينئذ يكون نسبة الوجود الى
ذات الوجوب بالوجوب لا محالة والى ذات الامكان بالامكان اذ لو لم يكن كذلك
لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان والى الامكان بالوجوب لزم ان
يكون الواجب ممكنا والممكن واجبا وهو محال فظهر ان نسبة الوجود الى الوجوب
بالوجوب والى الامكان بالامكان وحينئذ يعاد الكلام في وجوب الوجوب وامكان
الامكان ويلزم التسلسل وانما لزم من فرض كونهما وجوديين فيبطل الوجه الملزوم
وهو مبنيين على طريق اللف ايضا وهو ان نقول اقتضاء الوجود الذي هو الوجوب
مقدم بالذات على وجود الواجب فان لم يقتضي الوجود لم يحصل له الوجود ولا
شك ان هذا الاقتضاء صفة للماهية فلو كان وجوديا لزم تقدم الصفة على
الموصوف وهو محال وكذا لا اقتضاء الوجود الذي هو الامكان متقدم بالذات
على وجود الممكن فلو كان وجوديا لزم تقدم الصفة على الموصوف ايضا وقوله
المحوج الى الايجاد السابق بتصب المحوج والسابق اشارة الى مقدمتين ذكرهما
لبيان الملازمة اي وانما يلزم ذلك لان لا اقتضاء الوجود من ذاته الذي هو
مفهوم الامكان هو المحوج الى ايجاد الفاعل كما سيجي ان علة الحاجة هي الامكان
ولا شك ان المحوج الى الايجاد سابق على وجود الممكن لانا لم عتح الممكن في
الوجود لا يحصل له الوجود ولا شك ان لا اقتضاء الوجود صفة للماهية فلو كان الامكان
وجوديا لزم تقدم الصفة على الموصوف ولا اخفاء ان نصب المحوج على انه صفة
للمحوج وقد قيل عليه لا نسلم استحالة تقدم الوجوب الذي هو الصفة على الوجود
الذي هو الموصوف تقدما بالطبع احتج القايلون بان الوجوب والامكان صفتان
وجوديتان بانهما نقيضا الامتناع ولا شك ان الامتناع عدمي فيكونان موجودين

ضرورة كون احد النقيضين وجوديا والجواب لا انسلم كون احد النقيضين نقيض الوجودي
وجوديا مطلقا بل النقيض للوجودي هو ما يكون عدما لموجود خارجي لا نقيض
الاعتبارات العقلية فان الامتناع واللا امتناع متناقضان مع انه ليس لشيء
منهما وجود في الخارج وفاقا واما الدليل على ان القدم والحدوث ليسا
امرين موجودين فلانهما لو كانا وجوديين فلا يخلو اما ان يكون القدم حادثا
والحدوث قديما او يكون القدم قديما والحدوث حادثا والشق الاول محال والا
لزم في الصورة الاولى ان يكون الله حادثا ومحلا للحوادث وفي الصورة الثانية
ان يكون الحادث قديما والكل محال فتعين الشق الثاني وهو ان يكون القدم
قديما والحدوث حادثا وهو ايضا محال لانه حينئذ يكون للقدم قدم آخر
وللحدوث حدوث آخر ويلزم التسلسل وهو محال والمصنف لم يتعرض
للشق الاول وابطاله لوضوحه قال
الثاني في احكام الوجوب لذاته الى قوله والصفات او لوازم واجبيته
اودع رحمه الله في هذا البحث من احكام الوجوب بالذات اربعة الاول انه ينافي
الوجوب لغيره يعني ان الواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا لغيره لان الواجب
لذاته هو الذي يستحق الوجود من ذاته والواجب بالغير هو الذي وجوده من الغير و
كذا عدمه فلو كان الواجب لذاته واجبا لغيره لزم ارتفاعه بارتفاع ذلك الغير
لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع علته فلم يكن واجبا لذاته وقد فرضناه
واجبا لذاته هذا خلف الثاني ان الوجوب بالذات ينافي التركيب يعني ان
واجب الوجود لذاته استحال ان يكون له اجزاء تتقوم ذاته لا حسية ولا عقلية
لان المركب محتاج الى اجزائه واجزاؤه غيره والمحتاج الى الغير ممكن فلو كان

مركبا كان هو
واجب الوجود لذاته ممكنا لذاته وهو محال الثالث انه يتقدر كونه ثبوتيا
يعني انه قد تقدم ان الوجوب بالذات له مفهوم سلبي وعلى تقدير كونه امرا ثبوتيا
لا يزيد على ذات واجب الوجود لذاته وهو مذهب الحكماء والمتكلمين لكن
الحكماء يجعلونه عبارة عن نفس ذات واجب الوجود والمتكلمون عبارة عن
امر عدمي وهو عدم احتياجه في وجوده الى الغير واحتج المصنف على هذا
الحكم بانه لو كان امرا زايدا خارجا عن الذات لاحتاج ذلك الوصف الزايد الى الذات
والمحتاج الى الغير ممكن لذاته فيكون الواجب بالذات ايضا ممكنا لان الواجب انما
صار واجبا بالوجوب فاذا كان الوجوب ممكنا كان الواجب اولى ان يكون ممكنا
وقوله وما قيل انه نسبة الى آخره اشارة الى حجة القائلين بان الوجوب زايد خارج
قالوا الوجوب نسبة بين الوجود والذات الموصوفة في قولنا وجوده واجب ان يكون
النسبة بين الشيئين متأخرة عنهما فالوجوب متأخر عن وجود الواجب فيجب ان يكون
زايدا خارجا اذ لو كان نفسه او جزؤه لزم تأخر الشيء عن نفسه والجواب
ان هذا ينافي الغرض المذكور وذلك لانا لو فرضنا كون الوجوب بالذات
وهو كما تقدم ينافي الوجوب بالغير فلو جعلناه نسبة مغايرة للوجود كان صفة
له مفتقرة اليه فلم يكن الوجوب بالذات وجوبا بالذات هذا خلف فعلم ان النسبة
بين الشيئين انما يكون مغايرة لهما لو كان الحمل حمل مواطأة فلو كان اشتقاقيا كحمل الوجود على
واجب الوجود فلا فقوله وما قيل نسبة، وقولنا ينافي الغرض خبره الرابع ان الوجوب
بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين يعني انه لا يوجد في الوجود موجودان واجبان
الوجود بالذات وسياتي بيانه في اثبات وحدانية الله تعالى واذا قد علمت ان الوجوب
الذاتي مختص بالواجب لذاته تعالى فاذا اتصف بصفات ثبوتية

كانت او سلبية اختص الوجوب الذاتي بذاته وحده واما وجوب الصفات فيتبع لوجوب الذات قال ـــــ الثالث في احكام الامكان الى قوله لا اثر لها في التاثير

اقول ـــــ ذكر رحمه الله من احكام الامكان ايضا اربعة الاول اختلفوا في ان علة الحاجة الى المؤثر هل هو الامكان او الحدوث واختار المصنف ما اختاره الجمهور وهو ان الامكان يوجب الحاجة الى المؤثر وذلك لان الممكن لما كان مفسرا بانه الذي يكون نسبة الوجود والعدم اليه على السواء امتنع وجوده الا لمرجح فكان الامكان هو علة الحاجة الى المؤثر واختلفوا في ان قولنا الممكن يمتنع ان يوجد ويعدم الا لمرجح منفصل قضية بديهية ام محتاجة الى البرهان والاكثر المحققين على انها بديهية لا يمكن ذكر البرهان عليها واختاره الامام والمصنف واستدل عليه بان الوجود والعدم لما استويا بالنسبة اليه استحال ان يترجح احدهما على الاخر الا لمرجح خارجي ككفتي الميزان اذا استويا والعلم به ضروري مركوز في بداية العقول بل في فطرة الصبيان وطبائع البهائم قوله والفرق بينه وبين غيره للالف جواب دخل مقدر كانه قيل انه لو عرضنا على العقل هذه القضية وان الواحد نصف الاثنين لم نجدها في قوتها فلا يكون بديهية لان العلوم البديهية لا تقبل الفرق فاجاب بان الفرق والتفاوت في البديهيات قد تقع بحسب الالف والاستيناس ببعضها دون بعض وزعم بعض الناس ان الامكان لا يوجب الحاجة الى المؤثر محتجا باربعة امور الاول ان الحاجة ليست امرا ثبوتيا واذا لم تكن ثبوتية كانت عدمية واذا كانت الحاجة عدمية لزم ان لا يكون ذات الممكن محتاجا الى المؤثر انما قلنا ان الحاجة ليست ثبوتية لان الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت ممكنة وكل ممكن فهو محتاج الى الغير فاذا كانت الحاجة ثبوتية ماهيتها

يحتاج الحاجة في ثبوتها الى الغير فيكون لتلك الحاجة حاجة اخرى ويتسلسل الى غير النهاية وهو محال ووجه اخر وهو ان الحاجة لو كانت ثبوتية لزم تقدم الصفة على الموصوف وتقدم النسبة على المنسوب اليه اما كون الحاجة صفة عرضت للمحتاج فظاهر واما لزوم تقدمها على الموصوف فمعترض له بقوله لتقدمها على التاثير اي لتقدم الحاجة الى المؤثر على التاثير المتقدم على وجود الاثر الذي فرضناه الممكن وكذا الحاجة نسبة بين المحتاج والمحتاج اليه والنسبة بين الشيئين متاخرة عن المنتسبين فلو كانت الحاجة ثبوتية لكانت متقدمة على الذات المنسوبة هي اليه وهو محال فقوله والمنسوب اليه بالجر عطفا على قوله على موصوفها وقوله لتقدمها متعلق بكل واحد من الامرين اعني كون الحاجة متقدمة لكونها نفسية واذا بطل كون الحاجة ثبوتية تعين كونها عدمية ولو كانت الحاجة عدمية لزم منه ان لا يكون ذات الممكن محتاجا الى المؤثر فالامكان لا يحوج الى المؤثر وهو المطلوب الثاني قوله ولا المؤثرية وهي عطف على قوله الحاجة ليست ثبوتية اي والمؤثرية ليست ثبوتية يعني ان الممكن لا يحتاج الى المؤثر لانه لو احتاج الممكن الى المؤثر فمؤثريته فيه اما ان يكون عدمية واما ان يكون ثبوتية والثاني باطل لانها لو وجدت اي لان المؤثرية لو كانت صفة وجودية لكانت ممكنة لانها صفة المؤثر محتاجة اليه والمحتاج الى الغير ممكن وكل ممكن محتاج الى المؤثر فيستدعي مؤثريته مؤثرية اخرى ويلزم التسلسل ولان مؤثرية الشيء في الشيء كمؤثرية القدرة في العالم نسبة مخصوصة بين المؤثر والاثر والنسبة بين الشيئين تتوقف تحققها على تحقق كل منهما محتاج اليهما فتكون ممكنة لذاتها

مستدعي مؤثرا لمؤثرية اخرى ويتسلسل قوله فتستدعي تعلق بكل واحد من
الامرين اعني كون المؤثرية صفة للمؤثر ونسبة بينه وبين الاثر واذا
بطل كونها ثبوتية تعين كونها عدمية واذا كانت المؤثرية عدمية لزم ان
لا يكون المؤثر مؤثرا وعلى هذا يبطل القول بتأثير الشيء في الشيء مطلقا.
الثالث ـــــ انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لكان تأثيره فيه اما ان يكون
حال وجود الاثر وهو باطل لانه ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل واما
ان يكون حال عدم الاثر وهو ايضا باطل لانه جمع بين النقيضين لان التأثير
اما الاثر على ما هو مذهب المتكلمين او نسبة مخصوصة بين المؤثر والاثر
على ما هو مذهب الحكماء وهي تقتضي وجود المنتسبين فالقول بالتأثير حال
كون الاثر عدما محال الرابع انه لو احتاج الوجود لامكانه الى المؤثر
لاحتاج العدم اليه ايضا لكن احتياج العدم الى المؤثر محال لان العدم
نفي محض فلا يكون اثرا فيلزم ان يكون احتياج الوجود الى المؤثر ايضا محالا
والجواب ـــــ عن الشبه الثلث الاول من وجهين تفصيلي واجمالي
اما التفصيلي فقد نبه على منوال اللفظ توضيحه ان نقول الجواب عن
الاول انا نختار ان الحاجة عدمية قوله لو كانت الحاجة عدمية لزم
ان لا يكون ذات الممكن محتاجا الى المؤثر قلنا لا يلزم ذلك كما لا يلزم من
قولنا ان العدم ليس امرا ثبوتيا ان لا يكون المعدوم معدوما وذلك لان
كل واحد من قولنا الحاجة ليست ثبوتية والعدم ليس ثبوتيا اعتبار عقلي عارض
للمحتاج وللمعدوم ولا يلزم من هذا الاعتبار ان نتصف الممكن بعدم الاحتياج
ولا ان نتصف المعدوم بعدم العدم وهو الثبوت فكان ذات الممكن محتاجا

اي لا يلزم من كون الوصف عدميا ان لا يكون الشيء موصوفا به كما ان العدم ليس بثبوتي فان العدم لا يستلزم ان لا يكون الشيء معدوما شرح المقاصد

~~الى المؤثر قلنا لا يلزم ذلك كما لا يلزم من قولنا ان العدم ليس امرا ثبوتيا~~ في ترجيح
الوجود الى المرجح وهو المطلوب وعن الثاني بانا نختار ان المؤثرية عدمية
ايضا قوله لو كانت المؤثرية عدمية لزم ان لا يكون المؤثر مؤثرا قلنا لا يلزم ذلك
فان المؤثرية من حيث انها نسبة مخصوصة بين المؤثر والاثر اعتبار عقلي لا
يلزم من فرض عدميتها ان لا يكون المؤثر مؤثرا وسند المنع ما ذكر من ان القول
بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم اتصاف المعدوم بان لا يكون معدوما
وعن الثالث بانا نختار القسم الاول ايضا وهو ان يكون التأثير حال الوجود
قوله يلزم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل قلنا لا نسلم اذ المراد من التأثير
الوجود ان يستتبع وجود المؤثر وجود الاثر لا انه يعطيه وجودا آخر واما
الجواب الاجمالي عن الشبه الثلث فهو ان العلم بان شيئا ما يؤثر في شيء ويفتقر الى
شيء امر بديهي لا يقبل التشكيك اذ لو وقعت الشكوك في ذلك لادى الى
ان يقع ايضا في كل ما يعلم وجوده بالضرورة كوجودك في هذه الساعة وحدوث
هذا الصوت وغيره وذلك لانه يمكن ان يقال هذا الصوت لو احتاج في
حدوثه الى مؤثر فيكون حاجته اما ثبوتية واما عدمية والقسمان باطلان
الى اخر الكلام وكذا لو افتقر في حدوثه الى مؤثر فمؤثريته فيه اما عدمية
واما ثبوتية الى تمامه وكذا تأثيره فيه حال عدمه او حال وجوده فرجيان
لا يحصل الجزم اصلا ولما كان ذلك مشاهدا محسوسا بطل ما ذكروه
من المشتبهات والجواب ـــــ عن الرابع منع الشرطية القائلة بان
الوجود لو احتاج الى المؤثر في ترجحه لاحتاج اليه العدم وانما يلزم ذلك ان لو
امكن ان يوصف العدم بالرجحان وهو ممنوع فان الرجحان امر وجودي والعدم

نفي صرف فاستحال وصفه به وعلى هذا فيزول الاشكال ولئن سلم ان العدم
يوصف بالرجحان فنقول لم لا يجوز ان يكون العدم اثرا قوله النفي المحض يمتنع
استناده الى موثر قلنا قد سبق ان الممكن يفتقر بما يستوي اليه طرفاه الوجود
والعدم ورجحان الوجود يكون لوجود ما يوثر في الوجود ورجحان العدم يكون
لعدم ما يوثر في الوجود وهذا هو المشهور بان علة العدم عدم العلة ثم قال
ولصعوبة هذا الاشكال اي ولصعوبة الاشكال الرابع والقران ذهب
كثير من المتكلمين الى ان المحوج الى الموثر هو الحدوث لا الامكان وانما الامكان
مقارن الحدوث ثم انه ابطل ذلك بانه يفضي الى تاخر الشي عن نفسه بمراتب
وذلك لان الحدوث عبارة عن كون الشي مسبوقا بالعدم فيكون صفة و
كيفية لذلك الحادث فيكون متاخرا عنه لوجوب تاخر الصفة عن الموصوف وهو
قوله لانه صفة الوجود المتاخر ثم وجود الحادث متاخر عن تاثير الفاعل
وهو قوله المتاخر عن التاثير المتاخر صفة للموجود ثم تاثير الفاعل فيه متاخر
عن الحاجة ثم الحاجة الى الفاعل متاخرة عن المحوج الى الموثر فلو كان الحدوث
علة الحاجة او جزءا منها او شرطا لتاثير عليتها لزم تاخر الشي عن نفسه
بمراتب وهو محال فظهر ان الامكان هو العلة الى الحاجة الى الموثر وان
الحدوث ليس علة لها ولا جزءا منها ولا شرطا وهو المطلوب قال
الثاني لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته الى قوله بعد علم موثره اقول
الحكم الثاني للامكان انه لا يجوز ان يكون احد طرفيه يعني الوجود والعدم
اولى بالممكن من الطرف الاخر لذاته قوله لانه حينئذ اي الان مع تلك الاولوية
لا يخلو اما ان يمكن طريان الطرف الاخر او لا يمكن وهما باطلان فبطل القول

بالاولوية

بالاولوية اما الاول فلان طريانه اما لسبب وهو محال والا لم تكن تلك الاولوية كافية لحصول
ذلك الطرف بل تفتقر الى عدمه اي عدم السبب الطرف الاخر المرجوح او لا لسبب وهو
ايضا باطل والا لزم ترجيح الطرف المرجوح بلا سبب واما الثاني وهو لا يمكن طريان
الطرف الاخر الذي هو المرجوح فهو ايضا باطل لانه لو كان كذلك لكان الاولى
واجبا والطرف المرجوح ممتنعا فلا يكون الممكن ممكنا هذا خلف الحكم الثالث
ان الممكن لذاته اذا وجد يلزمه وجوبان احدهما سابق وهو تعين صدوره عن الموثر
فانه ما لم يتعين صدوره عن موثره اي ما لم يترجح صدوره على لا صدوره لا يوجد
وقد سبق انفا ان الرجحان لا يحصل الا مع الوجوب والثاني لاحق وذلك بعد
وجوده لان الممكن اذا وجد لم يقبل العدم حال وجوده والا لزم كون الشي معدوما و
موجودا معا وهو محال والوجوب الثاني هو الذي يسميه المنطقيون بالضرورة المشروطة
بشرط المحمول كقولنا كل انسان ضاحك بالضرورة ما دام ضاحكا لكن هذين الوجوبين
انما عرضا للممكن لا من ذاته بل لمعنى خارجي لان الوجوب السابق انما حصل بالنظر
الى الموثر التام واللاحق بالنظر الى كونه موثرا تاما موجدا الرابع ان الممكن حالة
البقاء ايضا مفتقر الى الموثر كما في حالة الوجود واختار لفظة الاستصحاب ليشعر
بان الاحتياج السابق مستمر لو ذلك لانه قد تقدم ان علة الحاجة الى الموثر هو
الامكان والامكان باق للممكن حالة البقاء ضروري له اذ هو من لوازم ماهية
الممكن فيبقى ببقائها والا جاز ان ينقلب الممكن واجبا او ممتنعا وايضا لو لم يكن
الامكان للممكن ضروريا لم كان ممكنا لكان الممكن في امكانه محتاجا الى سبب
فلم يكن الممكن لذاته ممكنا لذاته بل لغيره هذا خلف واذا علم ان الامكان
لا ينفك عن الممكن تحقق علة الحاجة الى الموثر حالة البقاء فيلزم الحاجة اليه

في تلك الحالة ايضا عملا بالعلة قوله ـــ فيلزم تأثير المؤثر الى آخره اشارة الى قول من زعم
ان الممكن حالة البقاء مستغن عن المؤثر وذكر شبهتهم وتقريرها انه لو افتقر الممكن في
حالة البقاء فاما ان يؤثر في وجوده وقد كان حاصلا قبل ذلك فيلزم تحصيل
الحاصل وهو محال او في امر متجدد وهو خلاف المفروض اذ حينئذ يكون الحاجة
للمتجدد لا للباقي وقد فرضنا انه اثر في الباقي دون المتجدد والجواب ـــ انا
لا نعني بالتأثير تحصيلا وايجادا حتى يلزم منه المحال انما نعني به دوام الاثر
بدوام مؤثره ولا استحالة في ذلك واعترض عليه بان دوام الاثر وبقاءه اما
ان يكون حاصلا قبله وهو يوجب تحصيل الحاصل اولا وهو يقتضي ان يكون
التأثير في امر متجدد دون الباقي قال ـــ الرابع في القدم الى قوله
على العدم اقول ـــ لما فرغ من احكام الواجب والممكن عد بعض
احكام القديم والمحدث وذكر في خواص القديم ان القديم ينافي تأثير الفاعل
المختار في الموصوف به بمعنى ان القديم يستحيل اسناده الى الله تعالى وهو
مذهب جميع المتكلمين لان لكونه تعالى عندهم وهو الحق فاعلا بالاختيار ولان
تأثير الفاعل المختار انما هو بالقصد والقصد الى التأثير مقارن لعدم الاثر [اي لعدم وجود]
لان القصد الى ايجاد الموجود محال اما الحكماء اتفقوا على انه غير مستحيل
فان العالم عندهم قديم زمانا مع انه فعل الله تعالى وذكر الامام رحمه الله
ان الخلاف في هذا المقام لفظي اذ المتكلمون لم يمنعوا من اسناد القديم الى
المؤثر الموجب بالذات والحكماء انما اسندوا العالم القديم الى الله تعالى لكونه
عندهم موجبا بالذات حتى لو اعتقدوا كونه تعالى موجبا بالذات فاعلا مختارا
لما جوزوا كونه موجبا للعالم القديم فعلم من هذا اتفاق الكل على امتناع اسناد

القديم

مفعول المختار وقدم عليه للحصر وضميره عائد الى الامتناع

القديم الى المختار واياه عنى المصنف قدس الله روحه بقوله القديم ينافي تأثير
الفاعل المختار والحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقاد قدمه لاعتقادهم انه موجب
يعني لا خلاف بين الفريقين ان القديم يستحيل اسناده الى الفاعل المختار
ويجوز اسناده الى الموجب انما الخلاف في انه تعالى مختار او موجب فاعلم هذه الجملة
رجع الى تلك القاعدة ثم انه ذكر تفصيل المذاهب في القديم وان المتكلمين
اجمعوا على نفي القديم عما سوى ذات الله وصفاته ثم اختلفوا في طريق نفيه [اي نفاه بالسمع]
فبعضهم نفوه بالدليل العقلي لبيان ان كل جسم محدث والقاضي منهم بالسمع
محتجا بالكتاب وهو قوله تعالى والله خالق كل شيء ولو ثبت قدم غير الله لكان
مخلوقا فيكون محدثا وبالسنة وهو قول النبي صلوات الله عليه لعمران بن
الحصين حين سأله عن مبدأ هذا الامر كان الله ولم يكن معه شيء وبالاجماع المنعقد
على نفي قديم قائم بنفسه مع الله تعالى وعلى تكفير من اثبته واهل السنة من المتكلمين
قالوا بقدم صفاته تعالى فاثبتوا له صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى
والمعتزلة وان انكروا قدم الصفات فانهم قالوا به في المعنى بعضهم وان
قالوا بامتناع ثبوت قديم آخر سوى ذات الله وانكروا قدم الصفات لكنهم قالوا
بقدم الصفات في الحقيقة لانهم اثبتوا في الازل احوالا اربعا مذكورة في المتن
وابو هاشم منهم خاصة اثبت حالة خامسة مميزة للذات هي علة للاحوال
الاربع مسماة بالالوهية فعلى هذا الثابت في الازل امور كثيرة ولا نعني
بالقديم غير ذلك ثم انه ذكر بعض خواص المحدث واعلم ان الحدوث يطلق
على معنيين زماني وذاتي اما الحدوث الزماني فهو كون الوجود مسبوقا
بالعدم وبهذا التفسير لا يكون الزمان حادثا لان حدوثه على هذا التفسير

لا يتقرر الا اذا استقر زمان قارنه عدمه وهو محال لاستلزامه ان يكون وجود
الشيء مقارنا لعدمه واما الحدوث الذاتي فهو عبارة عن حاجة الشيء في
وجوده الى الغير والزمان بهذا التفسير يكون حادثا وللقدم معنيان مقابلان لمعنيي
الحدوث ثم الحكماء زعموا ان الحدوث الزماني يستدعي تقدم مادة ومدة يعني
انهم ذهبوا الى ان كل حادث حدوثا زمانيا فهو مسبوق بمادة وهو الهيولى
ومدة وهي الزمان والمصنف ذكر حجة الحكماء واجاب عنها قوله اما الاول يعني
اما تقرير تقدم المادة عليه فلان كل محدث فامكان وجوده سابق على وجوده
اذ لو لم يكن امكان المحدث موجودا قبل وجوده لكان قبل وجوده اما واجبا
او ممتنعا لكن الامكان صفة وجودية والا لم يبق فرق بين الامكان وعدمه
ولا شك انه عرض لانه امر نسبي فلا بد له من محل موجود يتقوم به وذلك
المحل هو المعني بالمادة قالوا ولا يجوز ان يكون محله محدثا والا لكان
له محل آخر ويتسلسل الى غير النهاية او ينتهي الى محل قديم والاول محال
فتعين الثاني فثبت ان كل حادث فهو مسبوق بمادة واما تقرير الثاني
وهو تقدم المدة عليه فلان كل محدث فعدمه قبله اي قبل وجوده فهذه
القبلية اما ان يكون بالعلية كتقدم المضيء على الضوء او بالذات كتقدم الواحد
على الاثنين او بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر رضي الله عنهما او بالمكان كتقدم
الامام على المأموم او بالزمان كتقدم الاب على الابن والاختيار ان قبلية عدم
الشيء على وجوده ليست بالاقسام الاربعة الاولى فهي بالزمان ثم قالوا و
الزمان انما يوجد اجزاؤه على التجدد فقبل كل قبل قبل الى غير النهاية
فكان الزمان قديما والجواب عن الاول لا نسلم ان الامكان صفة وجودية

بل هو امر عدمي كما تقدم وحينئذ لا يقتضي محلا موجودا يتقوم به وما ذكروه لبيان
وجوده فقد سبق ضعفه وان سلم انه ثبوتي ولكن لم قلتم بانه يلزم من هذا ان
يكون محله موجودا في الخارج بل المعدوم في الخارج لما كان يوصف بالامكان
اذا احضر في الذهن فوجوده في الذهن كاف في قيام الامكان فلا يستدعي ان يكون
للامكان محل يوجد في الخارج وعن الثاني انا لا نسلم انحصار اقسام القبلية فيما
ذكرتم فان القبلية قد يكون بغيره كتقدم اليوم على الغد فانه ليس تقدما بالعلية و
لا بالذات ولا بالشرف ولا بالمكان وهو ظاهر ولا بالزمان ايضا والا لزم ان
يكون ذلك الزمان حاصلا في زمان آخر ثم الكلام في الزمان الثاني كما في الاول
يفضي الى ان يحصل ازمنة لا نهاية لها دفعة واحدة ويكون كل واحد منها
ظرفا للآخر وهو محال فثبت ان تقدم اليوم على الغد خارج عن الاقسام الخمسة
المذكورة فلم لا يجوز ان يكون تقدم عدم الحادث على وجوده على هذا الوجه
وحينئذ يزول الاشكال قال —— الفصل الخامس في الوحدة
الى قوله وهو اضافة تعرضت لها اقول —— قد سبق في الفصل
الثاني من هذا الباب ان تصور الوحدة والكثرة بديهي تغني عن التعريف
لكن لما كان الوحدة اظهر عند العقل والكثرة عند الخيال لان العقل يدرك
اعم الامور وهو الوحدة ثم يأخذ بعد ذلك في التفصيل والخيال يدرك
الكثرة اولا ثم ينتزع العقل منها واحدا عرف المصنف الوحدة بكون
الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية لكي تجعلها الخيال عند تصور
ايماء الى الكثرة ويدخل فيها ما لا ينقسم اصلا كالمفارقات وما ينقسم الى
غير متشاركة في الماهية كالمركبات وعرف الكثرة بما يقابلها وهو كون الشيء بحيث

ينقسم الى امور متشاركة في الماهية ليتعقلها العقل لدى تعريفنا اياها بالوحدة
ثم ان هنا ثلثة ابحاث الاول ان الوحدة مغايرة للوجود ومغايرة للماهية
اما مغايرتها للوجود فلانه لو كان المفهوم من الوحدة عين المفهوم من الوجود
لكان كل ما عرض له الوجود عرض له الوحدة بالضرورة والتالي فاسد لان
الكثير من حيث هو كثير يعرض له الوجود ولا يعرض له الوحدة فالمقدم مثله
واما مغايرتها للماهية فلان الانسان من حيث هو انسان انسان وليس بواحد
لصدق الانسان على كثيرين دون الواحد ولان الانسان من حيث هو انسان
لا يقابله الكثير والواحد يقابله الكثير قوله وكذا الكثرة اي وكذلك الكثرة مغايرة
للوجود والماهية لان الواحد من حيث هو واحد موجود وانسان و
ليس بكثير الثاني ان الوحدة ثابتة في الخارج عند الامام واكثر المتاخرين
ساعدوه لوجهين آ ان الوحدة جزء من الواحد اذ الواحد عبارة عن
الماهية التي تثبت لها الوحدة ولا شك ان الواحد موجود حسا وعقلا
وجزء الموجود موجود فالوحدة وجودية ب لو كانت الوحدة عدمية
لم يكن عبارة عن عدم اي شيء كان والا لزم من وجود اي شيء كان عدم الوحدة
فكان كل شيء كثيرا وهو محال فيكون عبارة عن عدم الكثرة والكثرة ان كانت
عدمية كانت الوحدة عدما للعدم وعدم العدم ثبوت فالوحدة ثبوتية وقد
فرضناها عدمية هذا خلف وان كانت الكثرة وجودية وهي عبارة عن مجموع
الوحدات ومجموع الوحدات امور عدمية فالكثرة التي هي وجودية عدمية
فيكون النقيضان صادقين وهو محال واذا بطل كون الوحدة عدمية تعين
ان يكون وجودية والكثرة مجموع الوحدات الوجودية فيكون الكثرة ايضا وجودية

وهو المطلوب وقيل ان الوحدة صفة سلبية لا هوية لها في الاعيان وعورض الدليل
الدال على كونها ثبوتية بما يدل انها سلبية واليه ميل المصنف حيث قال والحق ان الوحدة
والكثرة من الاعتبارات العقلية قالوا لو كانت الوحدة وجودية زايدة على ما عرضت
له وهي مقولة على ما تحتها من المعقولات الوحدات بالتواطؤ لكانت تلك الوحدات
متشاركة في كونها وحدات ومتمايزة بخصوصياتها التي هي هوياتها المعينة فيكون لكل
واحدة من الوحدات تخصص وكل تخصص فله وحدة اخرى ويؤدي الى التسلسل وهو
محال اجاب عنه الامام وقال لا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم ذلك ان
لو كانت تخصص الوحدة امرا ثبوتيا وهو ممنوع واجاب عنه صاحب التنزيلات بانا
لا نسلم ان مثل هذا التسلسل باطل وشارح المختصر بانا نمنع ان الوحدة مقولة على
ما تحتها من الوحدات بالتواطؤ بل بالاشتراك اللفظي البحث الثالث في تقابل
الواحد والكثير ومن ثم ترجمه بالفرع نقول لا شك انهما متقابلان والتقابل بينهما ليس
من اقسام التقابل الاربعة المشهورة التي سيجيء بيانها فالتقابل بينهما اذن من جهة
عارض عرض لهما انما قلنا ليس التقابل بينهما بالسلب والايجاب ولا بالعدم والملكة و
اياهما عني بقوله الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها لان التقابل بينهما لو كان احد
هذين التقابلين لكان احدهما وجوديا والآخر عدميا ومحال ان يكون شيء من الوحدة
والكثرة عدما للآخر اما الوحدة فلانها لو كانت عدم الكثرة لكانت الكثرة وجودية
كما سبق وهي مركبة من الوحدات فيلزم ان يكون مجموع العدمات امرا موجودا و
هو باطل بالضرورة واما الكثرة فلانها لو كانت عدم الوحدة لكانت الوحدة
وجودية والكثرة مركبة من الوحدات فيلزم ان يكون مجموع الوحدات الموجودة
عدما وهو باطل بالبديهة وانما قلنا ليس التقابل بينهما بالتضاد وهو قوله

ولا ضدا لها لان الوحدة مقومة للكثرة ولا شي من المقوم بضد ولان موضوع
الضدين واحد وموضوع الوحدة والكثرة ليس بواحد اذ الشي الذي عرض له الوحدة
استحال ان يعرض له بعينه الكثرة وانما قلنا انه ليس بالمتضايف وهو قوله ولا متضايفا
لان الكثرة متقومة بالوحدة والمقوم متقدم على المتقوم فليستا معا والمتضايفان
معا فلا يكونان متضايفين فثبت انه ليس للوحدة تقابل لذاتها ولماهيتها مع الكثرة
بل التقابل انما عرض لهما من جهة عارض لهما وذلك هو ان الوحدة عرض لها
انها مكيال والكثرة عرض لها انها مكيل ومعنى كون الشي بوحدة غير نفس
كونه مكيالا والا لامتنع تعقل احدهما بدون الآخر وكذا الحكم في الكثرة وكونها
مكيلا فاذن الوحدة من حيث انها مكيال تقابل الكثرة من حيث انها مكيل و
المكيالية والمكيلية من باب المضاف فيكون التقابل عارضا للوحدة والكثرة بحسب
هذه الاضافة التي عرضت لهما لا بحسب الذات وهو المطلوب فقوله بل لكونها
عطف على قوله لذاتها والضمير في بها ولها ولكونها واحد مونث راجع الى الوحدة

الثاني في اقسام الوحدات الى قوله مطابقة قال

الواحد اما ان يمنع نفس تصور مفهومه عن حمله على كثيرين او لا يمنع
فان منع فهو الواحد بالشخص كزيد وهذا النهار وان لم يمنع نفس تصور مفهومه
عن حمله على كثيرين كانت جهة كونه مغايرا لجهة كونه كثيرا لامتناع ان يكون
الشي الواحد من الجهة الواحدة واحدا وكثيرا معا فهو واحد من وجه كثير
من وجه ثم جهة وحدته اما ان تكون مقومة لتلك الكثرة او لا تكون مقومة
لها فان كانت مقومة لها فذلك المقوم اما ان يكون نفس الماهية اي يكون
مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصية معا فتلك الامور المتكثرة المشتركة
في ذلك المقوم واحدة بالنوع وذلك كافراد الانسان فانها اشتركت في الانسانية

الوحدة واما ان يكون جزءا من الماهية وهو لا يخلو اما ان يكون الجزء المشترك او الجزء
المميز فان كان الجزء المشترك بان يكون المقوم مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة
فتلك الامور واحدة بالجنس وذلك كالانسان والفرس فانهما اشتركا في الحيوانية
الواحدة وان كان الجزء المميز بان لا يكون المقوم مقولا في جواب ما هو بل في جواب
اي شي هو فتلك الامور واحدة بالفصل كافراد الانسان ايضا فانها اشتركت في
الناطقية الواحدة ولكل واحد من الجنس والنوع والفصل مراتب فقد يكون
الاتحاد في الجنس القريب وقد يكون في الجنس البعيد وكذا في النوع والفصل
وان لم تكن جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة بان كان جهة الوحدة خارجة
عن نفس الماهية فهو الواحد بالعرض فاما بالمحمول وذلك بان يكون هناك
موضوعات لمحمول واحد فانها اشتركت في ان كل واحد منها موضوع لذلك
المحمول وهذا الاعتبار خارج عن حقيقتها كاتحاد القطن والثلج بالبياض
من حيث انه قد عرض لكل منهما انه موضوع الابيض واما بالموضوع
بان يكون هناك محمولات عارضة لموضوع واحد فانها اشتركت في ان كل واحد
منها محمول على ذلك الموضوع وهذا الاعتبار خارج عن حقيقتها وذلك
كاتحاد الكاتب والضاحك من حيث انه قد عرض لكل منهما انه محمول على
الانسان هذا كله اذا كان الواحد مقولا على كثيرين بالعدد واما الواحد
بالشخص فلا يخلو اما ان لا يكون قابلا للقسمة او يكون قابلا لها فان لم يقبل
القسمة اصلا فاما ان لا يكون له مفهوم وراء كون الشي بحيث لا ينقسم الى
امور متشاركة في تمام ذاته او يكون له مفهوم وراء ذلك فان لم يكن له مفهوم
سواه فهو الوحدة وان كان له مفهوم سواه فاما ان يكون له وضع او لا يكون

ان يكون

فان كان له وضع اي يكون قابلا للاشارة الحسية بانه هنا او هناك فهو النقطة وان
لم يكن له وضع فهو المفارقات كالعقول والنفوس وان كان قابلا للقسمة فان كانت
اجزاؤه متشابهة فهو الواحد بالاتصال كالجسم البسيط كالماء والنار فان صورة
كل واحد من اجزاء البسيط وهيولاه واحدة وان لم تكن اجزاؤه متشابهة فهو الواحد
بالاجتماع ثم الواحد بالاتصال يقال على معنيين آخرين احدهما ان كل
مقدارين يتلاقيان عند حد مشترك كالخطين المحيطين بالزاوية يقال لهما واحد
بالاتصال وثانيهما كل مقدارين يتلاقى طرفاهما تلازما يوجب حركة احدهما
حركة الآخر وهذا التلازم قد يكون طبيعيا كما لبعض الاعضاء بالنسبة
الى بعض وقد يكون صناعيا ثم كل واحد من الواحد بالاتصال والواحد
بالاجتماع اما ان يحصل له جميع ما يمكن له او لا يحصل والاول يسمى الواحد
بالتام والثاني الواحد الغير التام ثم الوحدة التامة اما طبيعية
كزيد واما وضعية كالدرهم الواحد واما صناعية كالبيت الواحد فتبين
كله هنا لك واعلم ان الواحد مقول على المتحدة بالتشكيك دون التواطؤ
لان الواحد بالشخص اولى بالواحدية من الواحد بالنوع لوجود الكثرة فيه ليست
في الواحد بالشخص والواحد بالنوع اولى بها من الواحد بالجنس لقلة افراد
النوع بالنسبة الى افراد الجنس والواحد بالجنس اولى بها من الواحد بالعرض
لجواز زوال الوحدة العارضة بزوال العارض الخارجي دون العارضة
بسبب الامر الداخلي ثم الاتحاد بين الشيئين ان كان في النوع يسمى مماثلة و
ان كان في الجنس يسمى مجانسة وان كان الاتحاد بينهما بالعرض نظر فان كان اتحادهما
في الكم يسمى مساواة وان كان في الكيف يسمى مشابهة والباقي واضح قال

الثالث في تقسيم الكثير الى قوله لا الذات وحده اقول

لما فرغ من تعداد اقسام الواحد شرع في عدة اقسام الكثير واختلف العلماء في
تفسير المتغايرين الذي هو مرادف للكثير فقالت المعتزلة هما الشيئان واحتجوا
على صحته باطراده وانعكاسه فان كل غيرين شيئان وكل شيئين غيران و
خطأهم مشايخنا الاشعريون بان الغيرين من الامور الاضافية والشيئان
ليس كذلك وتعريف المضاف بغير المضاف خطأ وقالوا الغيران ان يستقل
كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن مفارقة احدهما عن الآخر بالزمان
والمكان والوجود والعدم كالقديم والمحدث فهما غيران وان لم يستقل
كل واحد منهما بالذات والحقيقة فلا يخلو اما ان يكون احدهما داخلا في حقيقة
الآخر اولا والاول مثل الكل والجزء كالانسان والناطق والثاني الصفة
والموصوف كالعلم والعالم وفائدة الخلاف تظهر في صحة اطلاق الغير
على ذات الله تعالى وصفاته وعدم صحته فاصحابنا منعوا عنه وقالوا
الصفة مع الذات لا هو ولا غيره بناء على تفسيرهم لامتناع انفكاك احدهما
عن الآخر بوجه من الوجوه والمعتزلة جوزه لصدق الشيئين عليهما ثم على هذا
الاصطلاح فالغيران ان كانا مشتركين في تمام الماهية ولوازمها فهما المثلان
كسوادين وبياضين وان لم يكونا مشتركين في تمام الماهية فهما المتخالفان
ثم المختلفان اما ان يشتركا في موضع واحد ام لا فان اشتركا فيه فهما متلاقيان
وان لم يشتركا فيه فهما المتباينان ثم المتلاقيان فان صدق كل واحد منهما
على كل ما صدق عليه الآخر فهما المتساويان كالانسان والناطق وان صدق
احدهما على بعض ما صدق عليه الآخر فهما المتداخلان وحينئذ ان صدق
الآخر على جميع افراده اي افراد الصادق على بعض ما صدق هو عليه فالذي

صدق على كل افراد الآخر فهو الاعم مطلقا والذي لم يصدق الا على بعض
ما صدق هو عليه فهو الاخص مطلقا كالحيوان والانسان وان لم
يصدق الآخر على جميع افراد ما صدق هو عليه ايضا وذلك بان يصدق احدهما
على بعض الآخر فقط ويصدق الآخر على بعض الاول فقط فكل واحد
اعم من الآخر من وجه واخص من وجه كالحيوان والابيض واما المتباينان
وهما المختلفان اللذان لم يشتركا في موضع واحد فان امتنع اجتماعهما في موضع
واحد من وجه واحد في زمان واحد فهما المتقابلان وانما قال من جهة واحدة
ليدخل فيهما الابوة والبنوة العارضتان لشخص واحد بعينه من جهتين
فانهما اجتمعتا في شيء واحد مع كونهما متضايفين لكن لم يحصلا فيه من جهة واحدة
بل من جهتين وانما قال في زمان واحد ليدخل فيه مضادة السواد والبياض
اللذين حصلا في جهة واحدة في زمانين ثم المتقابلان اما ان يكونا وجوديين
او احدهما وجوديا والآخر عدميا فان كانا وجوديين فاما ان يمكن تعقل ماهية
كل منهما مع الذهول عن الآخر ولا يمكن فان كان الاول فهما الضدان كالسواد
والبياض وان كان الثاني فهما المتضايفان كالابوة والبنوة وان كان احدهما
وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر في التقابل بينهما كون الموضوع مستعدا
للاتصاف بذلك الامر الوجودي اما بحسب شخصه كالبصر في الاعمى او بحسب
نوعه كالبصر في الاكمه او بحسب جنسه القريب كالبصر للعقرب او البعيد
كالبصر للحائط والى جملة ذلك اشار بقوله كالبصر والعمى فعدم وملكة حقيقيتان
وان اعتبر في التقابل بينهما وجود الموضوع في وقت يمكن حصول ذلك الامر
الوجودي له فيهما ملكة وعدم مشهوران كالبصر لولد الكلب حينما ولد

اي الجرو

المنفتح عينه وان لم يعتبر في التقابل بينهما وجود موضوع قابل للامر الوجودي
فهو السلب والايجاب كقولنا زيد انسان زيد ليس بانسان وكقولنا الفرس
والّلافرس واعترض على انقسام التقابل في الاقسام الاربعة المذكورة من وجهين
الاول ان السواد من حيث انه ضد البياض مضايف له واذا كان كذلك
كان التضاد داخلا في التضايف فلا يكون التضاد قسما آخر غير التضايف
وعلى هذا يجب ان يكون اقسام التقابل ثلثة لا اربعة والجواب انا
لا نسلم ان التضاد داخل في التضايف فان السواد من حيث انه سواد يصدق
عليه انه مقابل للبياض ولا يصدق عليه انه مضاف ولو كان التضاد داخلا
في التضايف لصدق الاضافة كلما صدق التضاد لوجوب استلزام صدق الخاص
صدق العام فلا يكون التضاد داخلا في التضايف بل التضايف انما عرض
التضاد من حيث هو تضاد وهو قوله المضاف حيثية السواد لا نسبة السواد
من حيث هو هو واذا كان كذلك بطل ما ذكروه الثاني ان المقابل من حيث
هو مقابل داخل تحت المضاف فيكون اخص من المضاف واذا كان اخص
كيف يكون المضاف تحت التقابل يعني فكيف يصح ان المضاف الذي هو اخص
منه يعني انه لا يصح ان ينقسم التقابل الى المضاف اذ لو انقسم التقابل اليه
لزم ان يكون التقابل اعم من المضاف وقد كان اخص منه هذا خلف والجواب لا نسلم
كون التقابل اخص من المضاف بل المضاف داخل تحت ما صدق عليه التقابل
فيكون التقابل اعم من المضاف وذلك لصدق التقابل على الضدين والسلب والايجاب
والعدم والملكة وعدم صدق المضاف عليها وما ذكرتم من ان التقابل من حيث
هو مقابل داخل تحت المضاف فيكون التقابل اخص ممنوع فانه لا يشتمل الا

ان يكون التقابل من حيث انه متقابل عرض له التضايف وعلى هذا فيكون التضايف
عارضا لهذه الحيثية فيكون المتقابل من حيث هو المتقابل الذي عبر عنه بالتقابل
على لفظ المصدر الدال على هذا المعنى داخلا تحت المضاف ويكون التضايف
عارضا لذات المتقابلين مع شرط عروض هذه الحيثية لهما فيكون المتقابلان
مع شرط هذه العارض داخلين تحت التضايف وهو قوله او كلاهما لا الذات
وحده وعلى هذا فلا يلزم الخلف اذ لا امتناع في كون الشيء اعم من الشيء
باعتبار كونه جنسا للخمسة والحاصل ان التقابل اعم من المضاف لاعتبار ذاته و
اخص منه باعتبار انه مضاف فلا محذور قال

فروع

الاول المثلان الى قوله لا يضاد بما شيء واحد اقول

هذه خمسة

فروع على اقسام الكثير الاول انه يستحيل اجتماع المثلين في المحل الواحد في
الزمان الواحد وهو مذهب الاشاعرة والحكماء خلافا للمعتزلة فانهم جوزوا
الاجتماع حتى لو رأوا محلا اشد بياضا من آخر قالوا ان ذلك لاجتماع
اعداد من البياض في ذلك المحل لنا لو اجتمع المثلان في المحل الواحد لزم
القول بوحدة الاثنين وهو محال لان الشرطية هو ان المثلين هما المتحدان في
جميع الذاتيات واللوازم فلو اجتمعا في المحل الواحد لزم اتحادهما بحسب
العوارض ايضا لحيث يمتنع الامتياز بينهما وحينئذ يلزم ان يكون المثلان نوعا واحدا
اي فرض تنتفي المغايرة ويصير الاثنان واحدا هذا خلف احتج المعتزلة على جواز
الاجتماع بانه اذا جاز حلول مثل واحد في محل معين جاز حلول المثل الآخر فيه
لان حكم الشيء حكم مثله قلنا ان عنيتم به انه يجوز حلول الآخر فيه على سبيل
البدلية فحق ونحن نقول به وان عنيتم به انه يجوز على سبيل الجمع ممنوع وقولكم حكم

الشيء حكم مثله لا يدل عليه وانما يدل عليه لو جاز على الاول الحلول فيه مع الآخر
وهو عين النزاع وهو مؤدي الى اتحاد الاثنين الثاني ان التقابل الذاتي بين
المتقابلات ليس الا بين السلب والايجاب واما التقابل بين البواقي فبواسطتهما
وان احد المتقابلين يستلزم عدم الآخر اما التضايف فلان الاب انما يقابل
الابن لانه يستلزم انه ليس بابن من هذه الجهة واما التضاد فلان السواد انما
يقابل البياض من جهة استلزامه انه ليس ببياض واما العدم والملكة فلان
التقابل بين العمى والبصر مثلا ليس الا لان العمى يستلزم عدم البصر فعلم انه
لو لم يقدر فيها السلب والايجاب لا يتحقق بين الجميع تقابل بل كانت كسائر
المتباينات الثالث في الفرق بين التقابل بالسلب والايجاب وبين التقابل
بسائر الاقسام الثلثة وهو ان التقابل بالسلب والايجاب يكون احدهما صادقا
والآخر كاذبا وهو قوله السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان وذلك
لامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما واما سائر الاقسام فيجوز ان يكذب
المتقابلان فيها معا اما في التضايف فلجواز خلو المحل عنهما كخلو حائط عن
ابوة زيد وبنوته جميعا واما في تقابل الضدين فلجواز كذبهما عند احد
ثلثة اسباب ا عدم المحل الذي يكذب قولنا زيد اسود وزيد ابيض عند عدم
٢ اتصاف المحل بامر متوسط بين الضدين كالفاتر فانه ليس بحار ولا بارد
٣ خلو المحل عن الضدين وعن المتوسط جميعا كالشفاف فانه خال عن جميع
الالوان واما العدم والملكة فيكذبان عند عدم المحل كعدم العمى والبصر
عن زيد عند عدمه وعند وجود المحل ايضا فيما لا يستعد بحسب وقته للاتصاف
بالملكة اي الوجه كما في الجرو والرابع في الفرق بين المتضايفين وسائر الاقسام

دالة على بعض احكام التضادات اما الفرق بين المتضايفين وبين ساير
الاقسام فهو ان المتضايفين متلازمان في الوجود بين الخارجي والذهني بمعنى
ان تعقل كل منهما انما هو بالقياس الى الآخر بخلاف الاقسام الباقية قوله
طردا اي يلزم من وجود كل واحد منهما وجود الآخر قوله عكسا اي يلزم من
عدم كل واحد منهما عدم الآخر واما بعض احكام الضدين فهو ان الضدين
قد يلزمان المحل على سبيل البدل وقد يكون احدهما بعينه لازما للمحل والاول
اما ان يتعاقبا على المحل بحيث يمتنع خلوه عنهما كالصحة والمرض فان بدن
الحي لا يخلو عنهما واما ان لا يتعاقبا عليه بل يتواردان عليه بحيث يخلو عنهما
مثال ذلك الحركة الصاعدة وهي الحركة من الوسط والحركة الهابطة وهي الحركة
التي الى الوسط فانه يتخلل بين الحركتين سكون في الراي المشهور عن الشيخ
الرئيس فانه ذهب الى انه لا بد في كل حركتين مستقيمتين مختلفتي الجهة من
سكون يتخللهما وذهب افلاطون الى ان ذلك غير واجب كما يجي البحث عليه في
فصل الحركة ان شاء الله واما الثاني وهو ان يكون احد الضدين لازما
للمحل بعينه فكالبياض للثلج والسواد للقار الفرع الخامس وقد ذكرنا
من ساير احكام التضاد مسئلة ١ ان التضاد لا يعرض لطبايع الاجناس بل انما يعرض
للانواع الاخيرة وهو قوله التضاد لا يكون الا بين النوعين الاخيرين وزعم بعضهم
وقوع التضاد في الاجناس لان الخير والشر ضدان مع ان كل واحد منهما جنس لانواع
كثيرة وهو وهم لانا لا نسلم ان الخير والشر متضادان وانما كانا ضدين لو كانا
وجوديين وهو ممنوع فان الشر عبارة عن عدم الخير عما من شانه ان يكون خيرا وان
سلم فلا نسلم كونهما جنسين للملايم للانسان والمنافر له وانما يلزم ذلك لو كان كل واحد

منهما ذاتيا للانسان الملايم والمنافر وهو ممنوع بل انما يثبتان له لان عليهما قولا عرضيا
وحينئذ فلا يكونان جنسين لما تحتهما ٢ ان شرط وقوع التضاد بين الانواع
الاخيرة ان يكون داخلة تحت جنس واحد والاستقراء يدل عليه ايضا وهو قوله
داخلين تحت جنس واحد وزعم بعضهم خلاف ذلك واحتج عليه بان الشجاعة
ضد التهور مع انهما داخلان تحت اجناس لا جنس واحد فان الشجاعة داخلة
تحت جنس الفضيلة والتهور تحت جنس الرذيلة والجواب انا لا نسلم
دخولهما تحت الفضيلة والرذيلة وانما يلزم ذلك لو كانت الفضيلة داخلة
في ماهية الشجاعة والرذيلة في ماهية التهور وهما ممنوعان وان سلم فلا
نسلم كون الشجاعة مضادة للتهور وانما يكون كذلك لو كان بينهما غاية البعد
وليس كذلك فان الشجاعة وسط بين التهور والجبن ٣ ان المتباينين
يعني المختلفين غير المتضادين لا يضادهما شيء واحد ويثبتوا هذا الحكم ايضا
بالاستقراء ومنهم من نقض هذا وقال ان الموت صفة وجودية لقوله تعالى خلق
الموت والحيوة فهو يضاد الحيوة ويضاد العلم ايضا والحيوة والعلم متباينان
يعني مختلفان غير متضادين وقد ضادهما شيء واحد وهو الموت والجواب
لا نسلم ان الموت يضاد الحيوة فان الموت عدمي فيقابلها تقابل العدم والملكة
قوله الاية دليل على وجودية قلنا الخلق هو التقدير والمقدر لا يجب ان يكون
وجوديا قال ——— الفصل السادس في العلة والمعلول الى
قوله آثاره قد سبق اقول ——— شرع في الكلام في العلة و
المعلول على اربعة مباحث الاول في اقسام العلة والعلة ما يحتاج اليه الشيء
وتصور الحاجة بديهي وهي اما تامة وهي جملة ما يتوقف عليه الشيء ويجب

فيها الشرايط والالات وعدم الموانع واما ناقصة وهي بعض ما يتوقف عليه وجوده
واقسام العلة اربعة لان ما يحتاج اليه الشي اما ان يكون جزءا من الشي او
خارجا عنه فان كان جزءا منه فاما ان يكون بها وجود الشي بالفعل وهو
العلة الصورية وهي التي اذا حصلت كان الشي موجودا بالفعل لكن لا بها
بل بها وبغيرها كصورة السرير بالنسبة اليه واما ان يكون بها وجود الشي
بالقوة وهي العلة المادية وهي التي لا يجب من حصولها حصول الشي بالفعل
بل امكان حصوله كالخشب بالنسبة الى السرير ويدخل فيها الشرايط و
عدم الموانع وهي بالنسبة الى المركب تسمى عنصرية وبالنسبة الى الصورة
تسمى قابلية وان كان خارجا عن الشي فاما ان يكون مؤثرا في وجود الشي
وهي العلة الفاعلية ويدخل فيها الالات والادوات واما ان يكون
مؤثرا في مؤثرية المؤثر وهي العلة الغائية والداعي الى الايجاد وهي علة
لعلية العلة الفاعلية ووجودها متاخر عن وجود الشي ويكون مرتسمة في
الذهن قبل وجوده المبحث الثاني في تعدد العلة والمعلول وفيه ثلث
مسايل ١ ان المعلول الواحد بالتشخص كهذه الحرارة يستحيل ان يجتمع عليه علتان
مستقلتان وعلل مستقلة لان المعلول واجب الوجود عند وجود العلة المستقلة
فلو اجتمعت عليه علتان مستقلتان لكان واجبا بكل واحد منهما ووجوبه
بهذه يوجب الاستغناء عن الاخرى وعلى العكس فيلزم استغناؤه بكل واحد منهما
عن كل واحد منهما فيكون المعلول مستغنيا عنهما ومحتاجا اليهما معا وهو محال
٢ ان المعلول الواحد بالنوع كالحرارة المطلقة يجوز ان يجتمع عليه علتان
مستقلتان بدلا وهو قوله والمتماثلان يجوز تعليلهما بمختلفين وهذا لانه
يجوز ان يقع بعض افراد الحرارة مثلا بعلة كالنار وبعضها بعلة اخرى مخالفة

للاولى كالحركة وهو اجتماع العلتين على معلول واحد بالنوع والمصنف مثل
بالتضاد لانه تمثيل ودليل ايضا وذلك لان مسمى التضاد معلول للمتضادين
وهو امر واحد بالنوع معلل بعلتين مختلفتين اذ لا شك ان احد الضدين مخالف
للاخر وللقايل ان يقول لا نسلم ان التضاد معلول المتضادين بل لازم لهما
واذا لم يكن معلولا لهما لم يحصل المدعى فان قلت كل لازم فهو معلول الملزوم
وكان التضاد معلولا لهما قلت ممنوع بل كل معلول الشي لازم له ولا
يلزم منه ان يكون كل لازم معلولا اذ الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وذهب
بعضهم الى ان اسناد الواحد بالنوع الى العلل المختلفة غير جايز لان الطبيعة
النوعية اما ان تكون لذاتها غنية عن هذه العلة او محتاجة اليها والاول
محال والا لما عرض لها الحاجة اليها والتالي كاذب فتعين الثاني وهو ان تكون
محتاجة لذاتها الى هذه العلة فلا يكون معللة بغيرها والجواب انا نختار
القسم الاول من الترديد وهو ان تكون لذاتها غنية عن هذه العلة قوله لو
كان كذلك لما عرض لها الحاجة اليها قلنا الذي عرض لها الحاجة اليها فرد من
افراد الطبيعة اما الطبيعة فهي لذاتها غنية عن كل علة معينة وانما
احتاجت الى علة ما لكن تلك العلة لما وجدت واوجدت المعلول عرض
للمعلول المتشخص الافتقار اليها لا لانه محتاج اليها لذاتها بل لانه محتاج الى
علة ما وصارت تلك العلة هذه العلة فتكون هذه العلة علة انما نشأ
من جانب العلة لا من جانب المعلول المسألة الثالثة في العلة الفاعلية
ولا نزاع ان العلة المركبة قد يصدر عنها آثار مختلفة وكذا الوفاق جار
على ان العلة البسيطة قد تكون علة لآثار مختلفة اذا تعددت الالات و

قناعي بهذا دليل [illegible] التحقيق

والمواد القابلة وانما النزاع بيننا وبين الحكماء في ان البسيط حقا هل يصدر
عنه اكثر من الواحد من غير تعدد الالات فمنعه الحكماء وقالوا الواحد لا
يصدر عنه الا الواحد وجوزه المتكلمون وهو الحق احتجت الحكماء
بانه لو صدر من البسيط الحق اكثر من الواحد لزم المحال فكان محالا
بيان الشرطية ان مفهوم ان كذا اعني مفهوم انه مصدر ب لا يمكننا
ان نعقل احد المفهومين عند الذهول عن الاخر فهذان المفهومان اما
ان يكونا داخلين في ماهية البسيط او خارجين او احدهما داخلا والاخر
خارجا فان دخلا او احدهما وهو القسم الاول والثالث لزم التركيب في
البسيط فان كانا خارجين عنها لزم ان يكونا معلولين لها لان اللوازم
معلولات الملزومات وحينئذ نقول مفهوم كونه مصدرا لاحد هذين
المفهومين ايضا اما ان يدخلا او احدهما او يخرجا ويعود الكلام فيه
ويلزم التسلسل والحاصل انه لو صدر عن البسيط معلولان لكان البسيط
مركبا او يلزم التسلسل وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم والجواب
انا نختار القسم الثاني وهو ان يكونا خارجين قوله لو كان كذلك لكانا
معلولين للماهية ويلزم التسلسل قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو
كانت المصدرية وجودية محتاجة الى علة وهو ممنوع بل هي من الاعتبارات
العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا حاجة الى العلة سلمنا ذلك
لكنه معارض بما يدل على جواز صدور الكثير عن العلة سلمنا ذلك لكنه
معارض الواحد بانه ان الجسمية حقيقة واحدة وهي تقتضي التحيز و
تقتضي قبول الاعراض ايضا والاعراض عندكم امور وجودية فظهر ان

الجسمية قد صدر عنها اثنان مع بساطتها وذلك يبطل ما قلتموه المبحث الثالث
في الفرق بين جزء العلة وشرطها وهو واضح غني عن الشرح المبحث الرابع
في ان البسيط حقا هل يمكن ان يكون قابلا وفاعلا لشيء واحد بعينه واتفق الحكماء على
امتناع ذلك واحتجوا عليه بوجهين ا لو كان البسيط قابلا وفاعلا لشيء بعينه
لزم ان يكون الشيء الواحد باعتبار واحد مستلزما وغير مستلزم وهو محال
بيان الملازمة ان القابل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول بل يستعد الاتصاف
بالمقبول ولذلك قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان واما الفاعل فهو
من حيث انه فاعل يستلزم الاثر والا لم يكن فاعلا ولهذا قيل نسبة الفاعل
الى الاثر بالوجوب فلو كان الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا لزم ما ذكر من التنافي
وان يكون النسبة الواحدة بالوجوب والامكان معا وهو بين الاستحالة الثاني
لا شك ان القبول غير الفعل فلو كان الشيء الواحد قابلا وفاعلا لصدر عنه
امران القبول والفعل وحينئذ يلزم ان يكون البسيط مصدرا لاثرين وقد
سبق بطلانه واليه اشار بقوله فلا يكون مصدر احدهما مصدرا للاخر يعني اذا
صدر عنه القبول فيجب ان لا يصدر عنه الفعل وبالعكس والا لزم تعدد اثار
البسيط والجواب عن الاول انا لا نسلم لزوم التنافي بناء على اتحاد
الاعتبار وذلك لان اعتبار نسبة القابل الى المقبول بحسب الذات واعتبار نسبة
الفاعل الى الاثر بحسب وجود الاثر فالاعتبار متعدد وعلى هذا فعدم استلزام
القابل للمقبول باعتبار ذاته لا ينافي استلزام الفاعل للاثر باعتبار وجوده
ولاختلاف الاعتبار بين الرافع للتنافي قال الامام وغيره من المحققين نسبة
القابل الى المقبول بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب وعن الثاني انا لا نسلم

ان البسيط لا يصدر عنه اثران وما ذكر من الامتناع فقد سبق الكلام عليه هنا
وقد ذكر الامام في الملخص ان الذي يدل على جواز البسيط قابلا وفاعلا
لشئ بعينه هو ان علم الله تعالى بالاشياء زائد على ذاته وذاته قابلة له وفاعلة
اياه وهو المطلوب قال ـــ الباب الثاني في الاعراض وفيه فصول
الى قوله مستنده الى البيان اقول ـــ لما كان من مباحث الجواهر
ما هو متوقف على معرفة الاعراض فان الجسم الطبيعي مثلا لا يتأتى تعريفه الا بعد
معرفة البعد وغير ذلك قدم باب الاعراض على باب الجواهر ورتبه على اربعة فصول
لان العرض اما ان يقتضي نسبة او لا يقتضيها والمقتضي للنسبة هي المسمى بالاعراض
النسبية وغير المقتضي لها اما ان يكون قابلا للقسمة او لا يكون و الاول هو
الكم المتصل والمنفصل والثاني هو الكيف فلسر لكل قسم منها فصلا وللامور
المشتركة بين جميع الاقسام فصلا فتلك اربعة الفصل الاول في
المباحث المشتركة بين اقسامها وفيه خمسة مباحث الاول في تعدد اجناسها واختلف
في ان اجناس الاعراض في هذه التسعة ام لا والمشهور عند الحكماء انحصارها في
هذه التسعة وسندهم الاستقراء وقد علمت ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
ومن الناس من جعل اجناسها ثلثة الكم والكيف والنسبة وجعل النسبة جنسا
للاعراض النسبية وجعل بعضهم الاضافة جنسا للاعراض النسبية وهو وهم اذ
التكرار معتبر في الاضافة وغير معتبر في النسبيات ولعل المصنف لم يتعرض لتعريف
العرض هنا اكتفاء بما سبق في تقسيم المعلومات وعرف بانه القائم بالجوهر وقيل
بالمتحيز وبانه الموجود الحاصل في الحيز بالتبع واقتصر على تعريف اقسامها التسعة ا
الكم وعرف بانه العرض الذي يقبل المساواة واللامساواة لذاته وزيف بانه

ان يكون هو

لتعريف ط

دوري لان المساواة معرفة بالاتحاد في الكم ورسمه بعضهم بانه الذي يقبل المساواة
وهو غير متناول للكم المنفصل والمصنف اكتفى قوله لذاته ليكون جامعا لقسمة
المنفصل والمتصل ولذلك مثله بالاعداد والمقادير التي هي الخط والسطح
الجسم التعليمي والزمان ويقرب تعريفه من تعريف الشيخين الفارابي وابن سينا
فانهما عرفا الكم بانه الذي يمكن ان يوجد شيء واحد عاد له سواء وجد ذلك
الواحد بالفعل كما في الاعداد او بالقوة كما في المقادير والواحد والعدد
المستعمل لان فيه لما عنى على التعريف كما سبق لم يكن هذا دوريا ثم الكيف وعرف
بما لا يقبل القسمة لذاته فبقوله ما يخرج النقطة والوحدة فان يقدر كلاهما
وهو العرض الذي لا يقبل القسمة وهما ليستا بعرضين كما سيجيء وقوله لا يقبل
القسمة لذاته يخرج الكم بقسميه وقوله ولا يتوقف تصوره على تصور غيره احتراز
عن الاعراض النسبية التي هي المضاف والاين والملك وان يفعل وان ينفعل
والوضع فان تصور كل واحد منها يتوقف على تصور امر خارج عنه ولقائل
ان يقول العلم بالمعلومات الغير المنقسمة خارج عن هذا التعريف مع انه من
الكيفيات وذلك العلم بما لا ينقسم لا يقبل القسمة لكن لا لذاته بل بسبب وحدة المعلوم
فصح عدم قبول القسمة بقوله لذاته ليكون مخرجا له عن الرسم اللهم الا ان
يقال المراد به ما لا يقبل القسمة واللاقسمة لذاته فحينئذ يدخل فيه العلم بالمعلوم
الغير المنقسمة فان هذا العلم وان قبل اللاقسمة ولكن ليس لذاته بل بواسطة
متعلقه الذي هو المعلوم الغير المنقسم ثم الاين وهو عبارة عن حصول الشيء
في المكان وسيأتي البحث عن حقيقة المكان ثم الاين منه ما هو حقيقي وهو
كون الشيء في مكانه الذي لا يستغني عنه ككون زيد في الموضع الذي شغله بما شغله

كالبعد الموهوم عند المتكلمين والمجرد عند الحكماء

ومنه ما هو غير حقيقي وهو ما لا يكون كذلك لكونه في البيت ومنه ما هو أبعد لكونه
في الدار وأبعد لكونه في البلد وأبعد لكونه في الإقليم أو في المعمورة من الأرض أو
العالم وهذه أينات غير حقيقية ٤ المتى وهو عبارة عن حصول الشيء في الزمان
ويدخل فيه حصوله في طرف الزمان وهو الآن وهو أيضا حقيقي وهو كون
الشيء في الزمان لا يفضل عنه ككون الكسوف مثلا في ساعة معينة وإما غير
حقيقي وهو ما لا يكون كذلك ككون الكسوف في يوم كذا أو شهر كذا أو سنة
كذا أو في دور كذا ٥ الوضع وهو عبارة عن الهيئة العارضة للجسم بسبب
ما بين أجزائه من النسب وما بين تلك الأجزاء وبين الأمور بالقياس إلى جهات العالم
أو أجزاء المكان إن كان في مكان كالقيام والقعود والاستلقاء وعلى هذا
فيعتبر فيه نسبة بعض الأجزاء إلى بعض ونسبتها إلى الأمور الخارجة وهو
الموافق لكلام الشيخ الرئيس والإمام رحمهما الله ٦ الإضافة وهي النسبة
العارضة للشيء بسبب كون شيء آخر في مقابلته ولا يعقل وجودها إلا بالقياس
إلى ذلك الشيء ومن ثم فسرت بالنسبة المتكررة كالأبوة والبنوة فإن
حقيقة الأبوة لا يعقل إلا بالقياس إلى البنوة وعلى العكس ع الملك
ويقال له الجدة وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله
سواء شمل الإحاطة بكله أو ببعضه والانتقال وذلك كالتعمم والتقمص والتنعل
والتختم فلو وضع إنسان قميصا على رأسه لم يقل له الملك لأن لا ينتقل بانتقاله
لعدم الإحاطة هذا ما لخص المحققة من كتب الشيخ الرئيس في تفسير الملك
٧ أن يفعل وهو عبارة عن كون الشيء بحيث يؤثر في غيره أثرا غير قار
الذات ككون المسخن قاطعا ما دام يقطع ٨ أن ينفعل وهو عبارة عن

كون الشيء بحيث يتأثر عن غيره ما دام يتأثر ككون اللحم متقطعا ما دام متقطعا
وهو من المقطع لا من الانقطاع أجناس الأعراض ثلاثة أبحاث الأول في إيراد
الشك المشهور على تسعية هذه الأجناس بأن الوحدة والنقطة والوجود
والشيئية وبالجملة الاعتبارات العامة خارجة عن هذه التسعة مع انطباق
رسم العرض عليها وكذا الحركة والآن والأعدام كالجهل والعمى غير داخلة
تحت شيء من هذه المقولات وإنما ادعينا أن الأجناس العالية تسعة وإنما يقدح
هذه الأمور في دعوانا لو أثبتم كونها أجناسا عالية على أن الآن والعمى والجهل
أمور عدمية فلا يكون واردة علينا لأن كلامنا في الأمور الوجودية الثاني
أن جنسية هذه المقولات التسع غير معلومة وذلك لأن كون كل واحد من
هذه التسعة جنسا لما تحته متوقف على اشتراك تلك الأمور التي جعلت تحت
كل واحد منها في أمر ذاتي لها ولما كان من المحتمل أن يكون ذلك في واحد
منها أو بعضها مقولا على ما تحتها قولا عرضيا كما لو جوزنا مثلا أن تكون الكيفية
مقولة على أقسامها الأربعة أو بعض أقسامها قول اللوازم والعرضيات
لم يكن كل واحد من التسعة جنسا لما تحته أيضا فتقدير أن يكون كل واحد منها
مقولا على ما تحته قولا ذاتيا فيحتمل أن لا يكون كمال الجزء المشترك فلا يكون
جنسا الثالث أن العرض ليس بجنس لما تحته من الأقسام التسعة لما ...
وهو المشهور الحق وذلك لأن العرض لو كان جنسا لها لكان مقوما للأكوان و
المقادير وغيرها داخلا في ماهيتها ولو كان كذلك لما افتقرنا في إثبات عرضيتها
إلى البيان والبرهان لامتناع افتقار إثبات مقوم الشيء إلى دليل لكن التالي باطل
فالمقدم مثله أما بطلان التالي فبالبديهة لأنا نعلم بالضرورة افتقار

هذه الامور عند تصورها في اثبات عرضيتها الى لبيان قال
الثانية في امتناع الانتقال عليها الى قوله بها دون الجسم اقول
المبحث الثاني في ان انتقال العرض من موضوع الى موضوع ممتنع وقد
اتفق جمهور العقلاء من الحكماء والمتكلمين على ذلك واحتجوا عليه بان تشخص
التشخص المعين امر ثبوتي زايد على ماهيته وعلى هذا فيحتاج تشخص الاعراض
الى سبب يقتضيه فالمقتضي لتشخص افرادها اما ان يكون نفس ماهياتها او
شيئا من لوازمها او امرا حالا لها منفصلا والاولان محالان والا لانحصر نوع
كل عرض من الاعراض في شخصها فتعين الثالث فذلك السبب المنفصل اما ان
يكون عوارض حالة في الاعراض واما ان يكون محال الاعراض او امورا ليست حالة
فيها ولا محلا لها والاول باطل لانه لو كان تعين الاعراض بعوارض حالة
فيها لزم الدور لتوقف تعين الحال على تعين المحل وبالعكس والثالث ايضا باطل
لان نسبة ذلك المفارق الى تلك الاعراض كنسبته الى غيرها فلا يكون علة
لتشخص افرادها فتعين الثاني وهو محالها فاذا فارقت محالها بطلت علة تشخصها فيبطل
تشخصها فامتنع مفارقتها عن محالها بعينها وهو المطلوب وقوله بخلاف الجسم فانه
غير محتاج في تشخصه الى حيزه اشارة الى الجواب عن سؤال مقدر يرد على هذه
الحجة يعني لا يقال ما ذكرتموه من الدليل يقتضي استحالة الانتقال على
الاجسام اذ يقال تشخص الجسم المعين ليس لماهيته ولا لشيء من لوازمه والا لانحصر
نوعه في شخصه بل لامر منفصل وذلك المنفصل اما ان يكون شيئا من عوارضه
الحالة فيه او محله وحيزه او امرا مباينا لها والاول والثالث باطلان لما مر
فتعين الثاني وهو ان يكون علة تشخصه الحيز فاذا فارق حيزه بطل تشخصه

منفصلا

فتعين الثاني وهو ان يكون علة تشخصها امور منفصلة صح

وما بطل ذلك انتقض ما ذكرتم لانا نقول لا نسلم ذلك بل الفرق قائم وهو ان الجسم
لا يحتاج في تشخصه الى الحيز لان تشخصه لتعين صورته المقتضية لمادته المتعينة
بسبب تعين الصورة السابقة وحينئذ جاز مفارقته عن الحيز المعين ولا شيء
ذلك في العرض المعين اذ ليس له وراء العرضية صورة وقد مر امتناع تعليل
تشخصه بها نعم انما يحتاج الجسم في تحيزه الى الحيز وهو حاصل باعتبار الحيز من
المبحث الثالث في ان العرض هل يجوز ان يقوم بالعرض واختلفوا فيه فذهب
الحكماء الى صحة ذلك والمتكلمون اجمعوا على امتناع ذلك وتمسكوا بان المعنى من
قيام العرض بالشيء حصوله في الحيز تبعا لحصول محل ذلك الشيء فيه فاذن لم يكن
لشيء من تلك الاعراض حصول في الحيز على سبيل الاستقلال فاما ان يقوم كل واحد
منها بالاخر تبعا لحصول الآخر فيه وهو محال واما ان يقوم احدهما بالآخر من
غير عكس وهو ايضا محال لافضائه الى الترجيح بلا مرجح او لا يقوم شيء منهما بشيء
منهما بل يقوم كل منهما بامر مغاير لا يكون عرضا والا لعاد الكلام فيه وهو حق
فاذن يقوم كل منهما بالجوهر وهو قوله وذلك المتبوع لا يكون الا جوهرا وقد
ضعفه الامام وساعده المصنف ميلا منهما الى تقوية مذهب الحكماء في ذلك
بانا لا نسلم ان معنى القيام ما ذكرتم بل هو عبارة عن الاختصاص الناعت
فان الواجب الوجود تعالى له صفات قائمة بذاته مع امتناع ما ذكرتموه من التفسير
لامتناع التحيز في حقه ولئن سلمنا ان معنى القيام ما ذكرتم فلم لا يجوز ان يحل
احد العرضين في الجوهر ثم يحل الآخر فيه تبعا لحلوله فيه وهو المراد من قوله ان
يكون تحيز محله تبعا لتحيز محل آخر وذلك كالملونية فانها حالة في الجسم تبعا لحلول
السوادية فيه واحتج الحكماء على الجواز بالوقوع وذلك لان السرعة والبطوء

عرضا فانا نقول ان الحركة التي هي عرض ايضا فان الحركة ينعت بها فيقال حركة سريعة
وحركة بطيئة دون الجسم فانه يمتنع اتصافه بالبطوء ولقايل ان يقول
انما يلزم ذلك لو كان البطوء ثبوتيا وهو ممنوع قال
الرابع في بقاء الاعراض الى قوله الفاعل المختار اقول
المبحث الرابع في بقاء الاعراض ذهب الامام الى امكان بقاء الاعراض واختاره المصنف
صريحا في كتابه المسمى بالمصباح وهو قول المعتزلة والحكماء مستدلين بان
العرض جايز الوجود في الزمان الاول فيكون جايز الوجود في الزمان الثاني وكذا
لان الامكان من لوازم ماهية الممكن فيكون العرض ممكنا ابدا فيجوز وجوده
في جميع الازمنة والا لزم ان ينقلب الممكن من الامكان الذاتي الى الامتناع
الذاتي وذلك محال واما الشيخ ابو الحسن الاشعري وهو المراد بمطلق الشيخ
في الكتاب فقد منع بقاء الاعراض وتبعه جميع القدماء من اصحابنا وقالوا العرض
لا يبقى زمانين لوجهين الاول ان البقاء عرض قايم بذات الباقي فلو بقي لكان
له بقاء والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وقد تقدم منعه الثاني
ان العرض لو بقي لزم امتناع زواله واللازم باطل فالمقدم مثله قوله لانه لا يزول
لنفسه ولا لمؤثر وجودي ولا عدمي ولا فاعل بيان الملازمة ان العرض
لو بقي زواله لا يجوز ان يكون لنفسه اي واجبا والا لزم انقلاب الشيء من الامكان الى
الامتناع ولا ان يكون ممكنا اذ لو امكن لم يكن له بد من سبب فذلك السبب اما
ان يكون وجوديا واما ان يكون عدميا والوجودي اما ان يكون موجبا واما
ان يكون فاعلا مختارا والاقسام الثلثة باطلة فبطل امكان الزوال انما قلنا
انه لا يجوز زواله لمؤثر وجودي اي موجب وجودي كطريان الضد على المحل لان

اي لزواله صح

الطاري كما هو ضد للباقي فيكون الباقي ضد الطاري لان التضاد من الجانبين واذا
كان كذلك فليس عدم الباقي بذلك الضد اولى من ان يدفع ذلك الضد بوجود
الباقي فيلزم ان يزول كل واحد منهما بالآخر فيدور وانما قلنا انه لا
يزول لمؤثر عدمي كزوال الشرط لان شرط العرض الجوهر وهو باق ويتكلم الكلام
في كيفية زواله ونقول زوال السبب هو طريان الضد وقد سبق منعه والفاعل
وقد تقدم منعه وسيجي بطلانه ايضا ولزوال الشرط وهو ايضا باطل لان زواله
حينئذ يكون لانتفاء شرط هو جوهر وذلك الشرط ان كان عرضا لزم الدور
وان كان جوهرا كان زواله ايضا لانتفاء شرط هو جوهر وكذا نوجد الشرايط
كل جوهر بجوهر آخر لا الي نهاية وهو محال وانما قلنا لا يكون زواله لفاعل
مختار لان الفاعل لا بد له من ان يصدر عنه اثر وجودي فيكون موجدا لا معدما
وقد فرضناه معدما هذا خلف فعلم ان العرض لو بقي لامتنع زواله والجواب
عن الاول بمنع المقدمتين لانا لا نسلم ان البقاء عرض ليلزم قيام العرض بالعرض وهو
المقدمة الاولى وان سلم كونه عرضا لكن لم قلتم ان قيام العرض بالعرض محال
وما ذكرتموه لبيانه فقد سبق ضعفه وعن الوجه الثاني بمعارضة طرق
بان يقال لم لا يجوز ان يجب عدمه لذاته بعد ازمنة كثيرة قوله لو كان عدمه
واجبا انقلب الممكن ممتنعا قلنا هذا الالزام مشترك وذلك لانكم قلتم ان العرض
جايز الوجود في الزمان الاول ثم قلتم انه ممتنع الوجود في الزمان الثاني واذا
جاز ذلك يجوز ايضا ان يبقى ازمنة متطاولة ثم يقتضي ذاته عدمه بعدها
فكان المحال الذي هو الانقلاب مشتركا او نقول لم لا يجوز ان يكون المقتضي
مؤثرا مباينا عن محل ذلك العرض حتى لا يلزم الدور كما في ساير الاضداد
فانه قد يزول بعضها بطريان البعض على ما جاور محله او يقال لم لا يجوز ان
يكون المقتضي لزواله انتفاء شرط السبب لما له شرط ولا نسلم انحصار شرط العرض

[illegible]

في الجوهر بل شرط العرض الذي لا يبقى وذلك لان الاعراض عندنا قسمان منها
ما يجوز بقاؤها كالالوان والطعوم والروائح ومنها ما لا يبقى كالحركات والاصوات
واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال العرض السيال غير الباقي شرط لوجود الجوهر
الباقي فيزول عند زوال الشرط فان قلت العرض الغير الباقي ليس الا الحركة والصوت
فكيف يكون شرطا لبقاء ما يبقى ويستمر من الاعراض قلت لا نسلم الحصر
فيهما فلعل هنا اعراضا اخر لا نشعر وهي شرط لوجود ما استمر فان قلت
الاستقراء يدل على ذلك قلت الاستقراء لا يفيد الا الظن او نقول لا يجوز ان يكون
المقتضي لزواله هو الفاعل المختار قوله اثر الفاعل لا يكون عدميا قلنا لا نسلم و
لم لا يجوز ان يكون اثره تجدد العدمي واستمراره والنظام تمسك بعين هذا الدليل
على امتناع بقاء الاجسام زمانين وجوابه ما ذكرناه في جواب الشيخ والقدماء
من اصحابنا في امتناع بقاء الاعراض المبحث الخامس في امتناع قيام العرض الواحد
بمحلين وهو مذهب المتكلمين واكثر الحكماء واحتج المصنف على ذلك بثلثة اوجه
بثلثة اقيسة استثنائية ١ لو جاز ان يكون الحال في هذا المحل هو الحال في ذلك
المحل لجاز ان يكون الحاصل في هذا المكان هو الحاصل في ذلك المكان اذ لا فرق
في العقل بينهما وحينئذ ان حصل الجسم الواحد في مكانين معا وهو باطل تجوز معه
وفاقا ٢ لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لزم ان يمتنع الجزم بان السواد
المحسوس في القرطاس غير السواد المحسوس في الجدار مثلا لاحتمال قيام السواد
الواحد بالمحلين فبطلان التالي يدل على بطلان المقدم ٣ لو جاز قيام
العرض الواحد بمحلين لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص
لما سبق من ان محل العرض علة لوجوده وتعينه وبطلان التالي قد تقدم
فان قلت العدد عرض واحد وهو قائم بافراد كثيرة وكذا الكلية قلت
لتلك

لتلك الامور وحدة وباعتبار تلك الوحدة يعرض لها العدد والكلية وذهب
اوايل الحكماء الى ان الاضافات امور وجودية وانها لو كانت متماثلة الحقيقة
كالجوار والقرب تجوز قيامها بمحلين فان الجوار عارض للمتجاورين قائم بهما و
القرب عارض للمتقاربين قائم بهما مع ان كلا منهما امر واحد واما محققوا المتأخرين
منهم فقد قالوا ان لكل واحد من الجارين والقريبين اضافة خاصة قائمة به غير
ما قامت بالاخر فان الاضافة العارضة لاحد المضافين لو عرضت بعينها للثاني
لكان الشخص الواحد بالنفسه حالا في نفسه وهو محال وذهب ابو هاشم الجبائي
الى ان التأليف من جملة الاعراض قائم بجوهرين ووافقنا على امتناع قيامه باكثر منهما و
قال انا نشاهد صعوبة التفكيك من اجزاء المؤلف فلا بد لها من رابطة يصعب
التفكيك وهو التأليف ولولا ذلك لما امتنع الجوهران المتألفان عن الانفكاك
وما نبا عنه كالمتجاورين فانه لما لم يكن بينهما ما يرتبط به احدهما بالاخر لم يكونا
ممتنعين عن الانفكاك مستصعبين عليه وانما قال لا يقوم التأليف باكثر من محلين
لانه لو قام بثلثة مثلا فلو فرض عدم الجوهر الثالث لزم ان ينعدم التأليف لوجوب
زوال العرض عند زوال المحل المقوم له واذا عدم التأليف فلم يبق الجوهران المؤلفان
الباقيان وليس كذلك فاذن لا يقوم التأليف باكثر من محلين فاذا انضم اليهما ثالث
قام به وبما يجاوره من الاولين تأليف آخر وهكذا اذا انضم اليها جوهر رابع او
خامس فلهذا احتاج الى القول بجواز قيام العرض الواحد بمحلين دون اكثر والجواب
انا لا نسلم ان صعوبة الانفكاك بين اجزاء المؤلف بسبب التأليف واحتياجه الى
الجوهرين بل هو تابع لشدة احتياج احد الجزوين الى الآخر ولان الفاعل المختار
الصق بعض الاجزاء ببعض وخلقها كذلك وليس ما ذكرتم من حوالة عسر الانفكاك

على التأليف باولى من ماذكرناه بل كل واحدة من الحوالتين اللتين ذكرناهما
احالته على التأليف لانها يستلزم القول بقيام العرض الواحد بمحلين و
هو باطل كما سبق بيانه قال الفصل الثاني في مباحث الكم
الى قوله او زمانا اقول في الكم خمسة مباحث الاول في اقسام
الكم ينقسم بالقسمة الاولى الى متصل ومنفصل لانه لا يخلو اما ان يكون بحيث
ينقسم الى اجزاء لا يتلاقى على حد مشترك يكون نهاية لاحد الجزوين و بداية للجزو
الآخر وهو الكم المنفصل ويسمى العدد لاجتماع الكثرة والانفصال فيه اما الكثرة
فلانه لذاته معدود بواحد فيه او ليس فيه واما انفصاله فلانه ليس بين
اجزائه حد مشترك فان الخمسة اذا قسمتها الى اثنين وثلثة لم تجد حدا مشتركا
بينهما كان الباقي اربعة وان جعلت واحدا من غير الخمسة هو الحد المشترك صارت
الخمسة ستة واما ان لا يكون بهذه الحيثية بل ينقسم الى اجزاء تشترك في حد
وهو الكم المتصل والكم المتصل فاما ان لا يكون ثابت الاجزاء
قار الذات وهو الزمان واما ان يكون ثابت الاجزاء قار الذات وهو المقدار
وهو على ثلثة اقسام لانه اما ان ينقسم في جهة واحدة اي اما ان يكون امتدادا
واحدا فقط وهو الخط فانه لا ينقسم الا في جهة واحدة تسمى الطول وعرفوه بانه
طول لا عرض له وينتهي السطح كما ان الخط ينتهي بالنقطة واما ان ينقسم في جهتين اي
يمكن ان يفرض فيه امتدادان متقاطعان على زاوية وهو السطح ويسمى البسيط ايضا
ولعليه التركب الجسم التعليمي منه وعرفوه بانه طول وعرض فقط وبه ينتهي الجسم التعليمي
واما ان ينقسم في ثلث جهات اي يمكن ان يفرض فيه ثلث امتدادات متقاطعة
على قوائم وهو الجسم التعليمي وعرفوه بانه طول وعرض وعمق وانما يسمى بذلك لان الجسم

في العلوم التعليمية اي الرياضية يطلق على الجسم بهذا المعنى ويسمى ايضا ثخنا لانه
الثخن حشو ما بين السطوح وهو ان اعتبر نزولا يسمى عمقا لانه ثخن نازل من
فوق وان اعتبر صعودا يسمى سمكا لانه ثخن صاعد من اسفل وقد يطلق
العمق على البعد المقاطع للبعد بين المفروضين اولا فان الخط اذا فرض ابتداء
كان طولا وهو قوله وهو البعد المفروض اولا اي والطول ما هذا شانه وان فرض
خطان ثم خط ثالث مقاطع ايا هما قيل له عمق قوله وقيل طول الامتداد ثم ان
للطول ثلثة تفاسير احدها انه الامتداد المفروض اولا والثاني انه اطول الامتدادين
المحيطين بالسطح من غير اعتبار تقدم وتاخر والثالث الامتداد الآخذ من راس
الانسان الى قدمه وفي ساير الحيوانات ذوات الاربع من ظهره الى اسفله وللعرض
له ايضا ثلثة تفاسير البعد المفروض ثانيا فان الخط اذا فرض معه آخر مقاطع
للطول كان عرضا الثاني اقصر الامتدادين المحيطين بالسطح ٣ الامتداد الآخذ
من يمين الانسان الى شماله ومن ايمن ساير الحيوان الى ذنبه واللام في قوله و
الطول والعرض والعمق للعهد يعني ان هذه الابعاد الثلثة بهذه المعاني
كميات ماخوذة مع اضافات خاصة عرضت لها وعلى هذا لا يكون كل خط
طويلا ولا كل سطح عريضا ولا كل جسم عميقا ويفهم منه انه ان اريد بالطول
والعرض والعمق نفس الامتدادات فهي كميات بالذات حتى يكون كل خط
طويلا وكل سطح عريضا وكل جسم عميقا واليه الاشارة بقوله في المبحث الثاني
الكم بالذات ما يكون كما في نفسه تنبيها على انه ينقسم بالقسمة الثانية الكم بالذات و
هو ما ذكرنا والى كم بالعرض وهو الذي يقابله واقسام الكم بالعرض اربعة الاول
ما يكون حالا في الكم كالطول والعرض والعمق بالمعاني المذكورة اما ما فان كل

واحد منها موجود في الكم بالذات فيقال لكل منها انه كم بالذات لعرض وكالزمان
فانه وان كان كما متصلا بالذات فهو متصل بالعرض ايضا اما اتصاله بالذات
فلما سبق من انه داخل تحت الكم المتصل واما اتصاله بالعرض فلكونه منطبقا
فانما على الحركة المنطبقة على المسافة المتصلة بالذات ولانطباق الزمان
على المسافة يقدر بالمسافة فيقال زمان فرسخ وزمان فرسخين قوله
منفصل اي والزمان منفصل بالعرض ايضا اذا قسم بالساعات والايام
والاعوام والليالي الذي يكون محلا للكم كالجسم والمعدودات فان المقدار
والعدد اللذان هما كم بالذات موجودان فيهما فهما محلا الكم بالذات
الثالث الذي يكون حالا في محل الكم كما يقال هذا الابلق ساحته الذي
فان وصف البياض بالكثرة بسبب حلوله في الجسم الذي هو محل الكم بالذات
وهو المقدار الرابع ان يكون متعلقا به اي انما حل فيه الكم مثل ما يقال
القوى موثرة في اشياء هي كميات بالذات فيقال تلك القوى متناهية
وغير متناهية لا لان تلك القوى ذات كميات بل لانها بحسب تناهي
آثارها وعدم تناهيها بالاضافة الى عدد ما يظهر منها او بالاضافة
الى زمان بقاء الاثر فيها قوله منع المقدمات اقول اختلف العقلاء في ان
هذه الكميات هل هي امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج ام هي اعراض
ثبوتية زائدة على ذات الجسم فذهب المتكلمون الى الاول والحكماء الى
الثاني قال المتكلمون الكم المنفصل وهو العدد ليس امرا ثبوتيا لان
العدد مركب من الوحدات وهي امور عدمية والمركب من العدميات لا يكون
ثبوتيا وانما قلنا ان الوحدات غير ثبوتية لما سبق في فصل الوحدة والكثرة

من ان الوحدات لو كانت وجودية لكانت متشاركة في كونها وحدات ومتمايزة بخصوصيات
فيكون لها وحدات اخر ويفضي الى التسلسل وكذلك قالوا الكم المتصل غير
قار الذات وهو الزمان غير وجودي لما ياتي في المبحث الرابع التالي المخرج فهو
كذا الكم المتصل القار الذات الذي هو المقادير ليست بامور وجودية بل الجسم التعليمي
والسطح والخط عبارات عن نفس الجسمية او جزئها بناء على ان الاجسام مركبة
من الاجزاء التي لا تتجزى وليست هذه المقادير امورا زائدة على الجسمية اذ لو كانت
اعراضا وجودية حالة في معروضاتها لكان الخط الحال في السطح المنقسم في جهتين
منقسما والسطح الحال في الجسم المنقسم في الجهات الثلث منقسما في الجهات الثلث
ان الحال في المنقسم منقسم وحينئذ يلزم انقسام الخط في جهتين او انقسام السطح
في الجهات وهو قوله فينقسم الخط عرضا والسطح عمقا يعني فلا يكون الخط خطا
بل سطحا ولا السطح سطحا بل جسما هذا خلف محال فان قيل لا نسلم انه يلزم من
حلول المقادير في المحال انقسامها بانقسام محالها وانما يلزم ذلك لو كان حلولها
فيها حلول السريان وهو ممنوع فان المقادير ليست من الاعراض السارية فلا يلزم
المفضي الى الخلف قلنا هذا المنع غير ضار لنا لان السطح مثلا لو لم يعرض لشيء
من الاجزاء المفروضة للجسم التعليمي لم يكن السطح حالا في الجسم اصلا وان عرض
لشيء من اجزائه فلا يخلو اما ان يوجد العارض بتمامه في كل واحد واحد من الاجزاء
المفروضة للجسم ام لا فان وجد بتمامه في كل جزء لزم قيام العرض الواحد باكثر من
محل وقد تقدم بطلانه وان لم يوجد بتمامه في كل جزء بل وجد بعضه في جزء وبعضه
في جزء آخر لزم ان ينقسم السطح بانقسام محله وهو محصل المطلوب احتج الحكماء
على ان هذه المقادير امور ثبوتية عارضة للجسم الطبيعي بوجهين الاول ان الجسم الواحد

كالشمعة الواحدة قد يتناوب عليه المقادير المختلفة بحسب اختلافها بالكرة
والتكعب مع ان جسميتها المعينة باقية لا يختلف في الحالين وذلك يدل على
ان المقدار امر زايد عليها الثاني ان الخطوط والسطوح صفات
الجسم التعليمي والجسم التعليمي عرض وصفة العرض اولى ان تكون عرضا انما
قلنا انهما من صفات الجسم التعليمي لان الخط عرض قايم بالسطح كما ان
النقطة عرض قايم بالخط والسطح عرض قايم بالجسم التعليمي من حيث
انه عارض عرض حشوا بين السطوح فكانت السطوح عارضة له لا له بالضرورة
فيكون كلها من عوارض الجسم التعليمي وانما قلنا ان الجسم التعليمي عرض لانه
يزيد بالتخلخل وينتقص بالتكاثف مع بقاء الجسم الطبيعي على طبيعة نوعه
ولا اخفاء ان المتغير اي الزيادة والنقصان غير الباقي في الحالين فلا يكون الجسم
التعليمي المتغير من حال الي حال جوهرا بل هو امر عارض له وهو المطلوب و
الجواب عن الاول باحد الطريقين بان نقول المتبدل المتغير انما هو الشكل وهو
غير المقدار اذ المقدار هو الكمية المتصلة والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات
ولا شيء من احدهما بالاخر فعلم ان اختلاف الشمعة بالتشكلات المختلفة لا
يوجب كون المقدار زايدا على الجسمية الباقية معها لكون التبدل في الشكل
او نقول المتغير انما هو وضع اجزاء الجسم فان الجسم عندنا مركب من الاجزاء
التي لا تتجزى وعلى هذا يمكن ان يعرض التبدل لا لوضع اجزاء الجسم وقلته
بانه ليس كذلك وعلى هذا لم يكن التغير والتبدل في المقدار حتى يلزم ما ذكرتم
من المغايرة وعن الثاني بمنع جميع مقدماته بان نقول لا نسلم كون الخطوط و
السطوح من صفات الجسم التعليمي وكيف والخط عبارة عن نهاية السطح والسطح

عبارة عن نهاية الجسم ونهاية الشيء ان يفني ذلك الشيء ولا يبقى وهو امر عدمي فلا يكون
وصفا حقيقيا عارضا للجسم التعليمي وايضا لا نسلم كون الجسم التعليمي امرا عارضا
الجسمية قوله الجسم التعليمي يزيد بالتخلخل وينقص بالتكاثف مع بقاء الجسمية قلنا
التخلخل والتكاثف متفرع على اثبات الهيولي ونفي الجزء الذي لا يتجزى وهما ممنوعان
لانا اذا قلنا ان الجسم مركب من الاجزاء التي لا تتجزى استحال ان يتزايد في مقداره
الا اذا زاد كل من اجزائه في مقداره ولو زاد كل واحد من تلك الاجزاء في مقداره صار
كل واحد قابلا للقسمة فيصير الجزء الذي لا يتجزى متجزيا وهو محال الحق انه الى
المادة اقول ———— اختلف الناس في ثبوت الزمان ونفيه فمنهم من انكر
كون الزمان امرا وجوديا بل قال انه ايضا اعتبار ذهني لا وجود له في الخارج
وهو المتكلمون وقالوا انه عبارة عن مقارنة متجدد موهوم بمتجدد معلوم
ازالة للابهام كما يقال آتيك طلوع الشمس فان طلوعها معلوم ومجيئه موهوم فاذا
قرن ذلك الموهوم بالمعلوم زال الابهام واحتجوا على ان الزمان لا وجود له في
الاعيان بوجوه ذكر المصنف اقواها وهو ان الزمان لو كان موجودا فاما ان يكون
قار الذات او لا يكون قارا بل متقضيا والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو
كان قار الذات لاجتمع الحاضر والماضي فيكون الشيء الذي حدث الان قد
حدث في زمان الطوفان كذا والحس شاهد ببطلانه واما الثاني فلانه لو لم يكن
قار الذات لو لم تتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض اذ بعضه سبق الوقت بآخر منه
كان موجودا ولم يبق الان وحصل بعضه الان ولا شك ان الان والماضي من
الزمان وحينئذ يلزم وقوع الزمان في الزمان والكلام في الزمان الثاني كالاول و
يلزم التسلسل وهو محال احتج الحكماء عنه وقالوا لم لا يجوز ان يكون متقضيا

قوله يلزم تقدم اجزاء الزمان على بعض بالزمان قلنا لا نسلم فان تقدم الماضي على
ليس بالزمان قلنا بل بالذات وعلى هذا لا يلزم ان يكون الزمان زمانيا ومن
الناس من اثبت وجود الزمان وهم الحكماء واحتجوا عليه بوجهين الاول ان
الزمان قابل للزيادة والنقصان ولا شي من العدم بقابل للزيادة والنقصان
ينتج ان الزمان ليس بمعدوم بيان الصغرى انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة
بسرعة مقدرة وفرضنا حركة اخرى مع الاولى فقوله ابتداتا صفة للحركتين
وقوله قطعتا معا جواب اذا تماثلتا في السرعة واخذتا معا في قطع تلك المسافة
قطعتا تلك المسافة معا بتلك السرعة بعينها ولو فرضنا ان الحركة الثانية
تاخرت في الابتداء ووافقت الحركة الاولى في الوقوف ووقفتا معا قطعت
الثانية المتاخرة المسافة اقل مما يقطعه الاولى وكذا ان توافقتا في الاخذ
في الحركة وفي الترك ايضا وكانت الحركة الثانية ابطاء من الاولى قطعت
الثانية من المسافة اقل ايضا من الاولى فيكون بين اخذ الحركة الاولى وتركها
بين ابتداء تلك الحركة وانتهائها امكان متسع لقطع تلك المسافة بتلك السرعة المعينة
ولقطع مسافة اقل من تلك المسافة المعينة ببطو معين فقوله واقل
منها مجرور المحل عطف على مسافة معينة وكذا يحصل بين اخذ الحركة الثانية
في القطع وتركها امكان لقطع تلك المسافة اقل من قطع الاولى بتلك السرعة المعينة
قوله وهو جزء من الامكان الاول اي والامكان الاقل الذي تسع الحركة الثانية
الصغيرة جزء من الامكان الاول المتسع للحركة الكبيرة فهذا الامكان يكون قابلا
للزيادة والنقصان فيكون موجودا فثبت ان الزمان قابل للزيادة والنقصان في الخارج
وقوله ولا شي من العدم كذلك اشارة الى الكبرى وهي بينة بذاتها الوجه الثاني

ان قبلية الاب على الابن معلومة بضرورة العقل وتلك القبلية ليست عبارة عن
وجود الاب ولا عن عدم الابن لامكان تعقل كل واحد منهما مع الغفلة
عن القبلية ولو كانت القبلية نفس واحد منهما لامتنع ذلك فهي اذن امر
زايد عليهما وليست تلك القبلية ايضا امرا عدميا لانها نقيض اللاقبلية التي
تحمل على المعدومات والمحمول على المعدوم معدوم فاللاقبلية عدمية فالقبلية
تكون ثبوتية ضرورة كون احد النقيضين ثبوتيا فقوله فهي اذا زايد نتيجة لقوله
تلك القبلية ليست وجود الاب ولا عدم الابن وقوله ثبوتي نتيجة لقوله ولا امرا
عدميا لانها نقيض اللاقبلية ففيه لف لطيف واذا ثبت ان القبلية امر زايد
ثبوتي وليست من الامور القايمة بنفسها لان القبلية من النسب والاضافات
التي لا يعقل وجودها مستقلا فلا بد لها من معروض يعرض له بالذات
وهو الزمان والجواب عن الوجه الاول انا لا نسلم كون الامكانات
المفروضة المذكورة من الامور الوجودية حتى يلزم منه ان يكون الزمان
ثابتا في الخارج بل هي من الاعتبارات الخارجية العقلية التي يعتبرها العقل
اذ ليس ذلك امرا زايدا على نفس تلك الحركات المفروضة بين تلك المسافة
قوله انه يتصف بالزيادة والنقصان فيكون موجودا فثبت ان الزمان قابل للزيادة
والنقصان في الخارج وقوله ولا شي من العدم كذلك اشارة الى الكبرى وهي
بينة بذاتها الوجه الثاني ان قبلية الاب على الابن معلومة بضرورة العقل
وتلك القبلية ليست عبارة عن وجود الاب ولا عن عدم الابن لامكان تعقل
كل واحد منهما مع الغفلة عن القبلية ولو كانت القبلية نفس واحد منهما
لامتنع ذلك فهي اذن امر زايد عليهما وليست تلك القبلية ايضا امرا عدميا

لانها نقيض اللاقبلية التي تحمل على المعدومات والمحمول على المعدوم معدوم
عدمية فالقبلية تكون ثبوتية ضرورة كون احد النقيضين ثبوتيا فقوله
فهي اذن زايد نتيجة لقوله فتلك القبلية ليست وجودية قلنا لانم انها
في الخارج الاول م والثاني ح وهذا مثل ما نقول ان المعدومات قبل خلق
العالم اكثر مما بعده وكذا الجواب عن الثاني بمنع كون القبلية وجودية بل
نسبية لا وجود لها في الخارج قوله انه نقيض اللاقبلية فكانت القبلية وجودية
قلنا قد سبق مرارا ان النقيض الثبوتي هو نقيض ما لو كان عدما لموجود
خارجي لا نقيض الاعتبار العقلي كالامتناع واللاامتناع قوله ثم اختلفوا
اي ثم اختلف القائلون بوجود الزمان في ماهيته وفيه اربعة مذاهب و
ضبطها ان يقال اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان جوهرا فاما ان يكون
مجردا عن المادة او جسما وان كان عرضا فهو غير قار الذات فاما ان يكون
الحركة او مقدارها اما الاول وهو انه جوهر مجرد واجب الوجود
لذاته فقد ذهب اليه قوم واحتجوا عليه بان الزمان موجود لا يقبل العدم
لذاته وكل ما كان كذلك كان واجبا لذاته اما وجود الزمان فقد سلف
بيانه واما انه لا يقبل العدم فلانه لو قبل العدم كان عدمه بعد وجوده
بعدية زمانية ومتى كان كذلك كان الزمان موجودا حين فرض معدوما
وهو قوله فيلزم وجوده حال عدمه وهو محال يعني كان فرض عدمه يستلزم
اجتماع النقيضين وهو محال وان كان لا يقبل العدم فهو واجب وظاهر واذا
ثبت ان الزمان واجب لذاته فيقول انه مجرد عن المادة بقياس في الشكل الثاني
هكذا الزمان واجب لذاته ولا شيء من الجسم والجسماني بواجب لذاته ينتج ان الزمان

ليس بجسم ولا جسماني وكل ما كان كذلك فهو مجرد عن المادة والجواب انا لا نسلم
كون الزمان موجودا كما سبق بيانه سلمنا لكن لا نسلم جوهرا سلمناه لكن لا نسلم ان الزمان
لا يقبل العدم لذاته قوله فرض عدمه يستلزم المحال قلنا لا نسلم ان المحال لزم من
فرض مجرد عدمه بل من فرض عدمه بعد وجوده لان اجتماع النقيضين انما لزم على هذا التقدير
واذا لم يلزم المحال من فرض عدمه مطلقا بل بهذا القيد الذي مسبوقيته بالوجود لم يكن
واجبا لذاته واذا لم يكن واجبا لذاته لم يلزم تجرده عن المادة واما المذهب الثاني
وهو ان الزمان جسم فنقول من قال ان الزمان هو الفلك الاعظم المسمى بمعدل النهار
واحتج عليه بان الزمان محيط بجميع الاجسام والفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام
فالزمان هو الفلك الاعظم وخلل هذا الدليل ظاهر لانه قياس في الشكل الثاني من
موجبتين ~~فلان كل حركة~~ والمذهب الثالث هو ان الزمان عرض هو حركة الفلك الاعظم
لانه غير قار الذات بل آخذ في التقضي والحركة كذلك وهو ايضا باطل لانه قياس
في الشكل الثاني من موجبتين ولان كل حركة توصف بانها سريعة او بطيئة ولا شيء
من الزمان يوصف بذلك ينتج لا شيء من الحركة بزمان وينعكس الى المطلوب واما المذهب
الرابع وهو ان الزمان عرض هو مقدار الحركة فهو قول ارسطو واتباعه واختاره
المتاخرون من الحكماء واحتجوا عليه بان الزمان قابل للمساواة والمفاوتة وكل
ما كان قابلا لها كان كما فالزمان كم اما الصغرى فلان الدليل هو الوجه الاول
من الوجهين المذكورين لاثبات وجود الزمان فقد دل عليها واما الكبرى
فلما عرفت من قبل ان ذلك من خواص الكم فثبت ان الزمان كم ثم نقول لا يخلو اما
ان يكون كما منفصلا او متصلا والاول باطل لانه لو كان كما منفصلا لزم انقسام
الزمان الى ما لا ينقسم لان الكم المنفصل لا بد من انتهائه الى الوحدات وهي غير منقسمة

البتة لكن الزمان منقسم دايما والا لزم القول بالجوهر الفرد وهو محال فالزمان اذن
كم متصل وهو اما ان يكون قار الذات اولا والاول محال والا لزم اجتماع اجزاء
الزمان ولكان زمان ما حدث في احدها حدث في الآخر وهو محال بالضرورة وهو قوله
لان اجزاءه لا تجتمع فهو اذن غير قار الذات فاجزاؤه توجد على سبيل التجدد و
كل ما كان كذلك فله مادة اما لكونه عرضا محتاجا الى موضوع يقومه واما
لان كل حادث فهو مسبوق بمادة فللزمان مادة وحينئذ نقول الزمان اما
ان يكون مقدارا لتلك المادة او لهيئة موجودة فيها والاول باطل لانه لو كان
مقدارا للمادة لكان مقدارا للمادة المسافة او لمادة المتحرك والاول باطل لانه
لو كان للمسافة لطابقها والتالي كاذب لان المختلفين في هذا المقدار الذي هو
الزمان قد يتساويان في المسافة والمختلفان في المسافة قد يتساويان في هذا المقدار
والثاني ايضا باطل والا لكان مطابقا لها وليس كذلك لان المختلفين في الزمان قد
يتساويان في المتحرك والمتساويين في الزمان قد يختلفان في المتحرك ولما بطل
القسم الاول تعين القسم الثاني وهو ان يكون الزمان مقدارا لهيئة في المادة وهي
ليس مقدار الهيئة قارة لان مقدار الهيئة يجب ان يكون قارا والا لتحقق الشي الثالثة
بدون مقداره والزمان ليس بقار فهو اذن مقدار لهيئة غير قارة وهي الحركة فالزمان
هو مقدار الحركة قالوا وتلك الحركة ليست حركة العناصر لان حركاتها مستقيمة و
الحركة المستقيمة منقطعة لما ياتي والزمان لا ينقطع لقدمه عندهم فهي اذن تكون
مستديرة وتكون هي اسرع الحركات لان الزمان يقدر به ساير الحركات لوقوع
الحركات في الزمان البتة كما يقال مشى ساعة او يوما واسرع الحركات هو الحركة
اليومية التي هي حركة فلك معدل النهار لانه الذي يتم في كل يوم وليلة دورة

واحدة هذا ما اعتمد الحكماء عليه في بيان ان الزمان هو مقدار حركة الفلك الاعظم
والاعتراض عليه من ثلثة اوجه ١ ان هذه الحجة مبنية على ان كل ما قبل المساواة و
المفاوتة كان كما وهو ممنوع بل كلما كان قابلا لهما لذاته كان كما وانتم ما اثبتم
ذلك ولا بد من بيانه لان منهم من ذهب الى انه جوهر قايم بنفسه وله نسبة مختلفة
الى الحوادث وتلك النسب قابلة لذاتها للمساواة والمفاوتة والزمان قابل لها
لا لذاته بل بالعرض واذا كان كذلك فلم تبطلوا هذا الاحتمال لا يحصل مطلوبكم
٢ انها مبنية على نفي الجوهر الفرد وهو ايضا ممنوع بل الجوهر الفرد حق واذا
صح القول بالجوهر الفرد فنقول لم لا يجوز ان يكون كما منفصلا ولا يهولنا قولكم
لو كان الزمان كما منفصلا انقسم الزمان الى ما لا ينقسم فانا نلتزم ذلك ٣ انها
مبنية على ان كون الزمان كما متصلا غير قار الذات يستلزم ان يكون له محل اما
لكونه عرضا يحتاج الى موضوع واما لان كل حادث يحتاج الى مادة سابقة عليه وهو
ايضا ممنوع ولم لا يجوز ان لا يحتاج الى محل قوله لانه عرض قلنا لا نسلم عرضيته
لما سبق انه جوهر قوله لانه حادث فيحتاج الى مادة قلنا منقوض بالنفوس الناطقة
فانها حادثة وغير حالة في مادة ما الخامس في المكان الي
قوله وكلاهما ممنوع اقول من الناس من انكر وجود المكان واستدل
عليه بما لا يستحق الجواب فلا نذكره وذلك لان بديهة العقل شاهدة بان المتحرك
ينتقل من مكان الى مكان آخر فلو لم يكن المكان موجودا لامتنع ذلك لاستحالة انتقال
الموجود من العدم الى العدم قوله خارج عن المتمكن عطف على قوله امر موجود يعني
ان المكان امر خارج عن ذات المتمكن وضبط المذاهب فيه انه لا يخلو اما ان يكون
جزؤا من الجسم المتمكن فيه او امرا خارجا عنه فان كان جزؤا منه فاما ان يكون هيولاه

او صورة وان كان خارجا عنه فاما ان يكون هو السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي واما ان يكون البعد المجرد عن
المادة الذي ينفذ فيه بعد الجسم واما ان يكون البعد المفروض كالبعد
الحاصل بين طرفي الاناء بعد فرض خلوه عن المادة والهواء والاول وهو ان
يكون المكان جزءا من المتمكن باطل لتسميته على ما هو المفهوم من كونه خارجا عن
المتمكن وذلك لان جزء الشيء ينتقل بانتقاله وكل ما ينتقل بانتقال الشيء امتنع ان
يكون مكانا له فجزء الشيء لا يكون مكانا له والثاني وهو ان يكون عبارة عن
السطح المذكور هو قول ارسطو وعليه اكثر الحكماء والثالث وهو ان يكون
المكان هو البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم مذهب فلاطون شيخ ارسطو و
الرابع وهو ان المكان هو البعد المفروض مذهب المتكلمين فانهم قالوا انه عبارة
عن الفراغ المتوهم الذي ينتقل عنه الجسم واليه والبعد هو كل ما يكون بين
نهايتين غير شاغل قابل والاشارة المشير في جهته وهو اعم من المقادير الثلثة التي
هي الطول والعرض والعمق والمصنف لم يذكر من دلائل اصحاب هذه المذاهب
غير دليل مذهب ارسطو فانه ذكر الدليل الذي تمسك به على ان المكان
هو السطح ثم زيفه اعتراضا ومعارضة اما ميلا منه الى ما ذهب اليه افلاطون
واما ذهابا منه الى ان الحق ما هو عليه اصحابنا المتكلمون فيه وفي الخلاء ايضا
فقال الدليل الاول يعني ان الدليل على مذهب ارسطو هو ان المكان لا يخلو
اما ان يكون السطح الباطن الحاوي واما ان يكون الخلاء والثاني وهو كونه خلاء
باطل سواء قلنا ان الخلاء ليس امرا وجوديا بل عدم محض او قلنا انه امر موجود
وهو عبارة عن الابعاد على ما هو مذهب اصحاب البعد قالوا ان الابعاد اذا حلت

في المادة كانت جسمانية وان لم تحل فيها بل كانت خالية عن المواد كانت خلاء و
اذا بطل كونه خلاء تعين كونه سطحا وانما قلنا ان الخلاء باطل لثلثة اوجه الوجه
الاول ان الخلاء ليس امرا عدميا على ما هو تفسيره الاول اذ لو كان امرا عدميا
كما ذهب اليه المتكلمون لم يكن قابلا للزيادة والنقصان لكنه قابل لهما لان
الخلاء الذي بين السماء والارض مثلا اضعاف ما بين المنخرين وكل ما كان قابلا
للزيادة والنقصان كان وجوديا فبطل كون الخلاء امرا وجوديا كما يدعيه اصحاب
عدميا وكذلك ليس الخلاء امرا وجوديا على ما هو تفسيره الثاني لثلثة وجوه
احدها انه لو كان وجوديا كما يدعيه اصحاب البعد فلو حصل جسم في بعد يجوز
على ان يكون مكانا له يلزم تداخل البعدين مع اتحادهما وهو محال بيان الشرطية
ان المتمكن اذا حصل في المكان الذي هو بعد فلا يخلو اما ان يبقى بعداهما او
يعدما او يعدم احدهما فقط وذلك البعد المعدوم اما بعد المكان او بعد المتمكن
والاقسام الثلثة الاخيرة باطلة فتعين الاول اما بطلان القسم الاول فلانهما
لو عدما معا لزم تمكن المعدوم في المعدوم واما الثاني فلانه لو عدم بعد المكان
لزم تمكن الموجود في المعدوم واما الثالث فلانه لو عدم بعد المتمكن لزم تمكن
المعدوم في الموجود وكل ذلك محال واذا بطلت الثلثة تعين الاول وهو ان
يبقى البعدان ويتداخلا ويتحدا فصحت الشرطية واما بطلان اللازم
فلانه لو جاز تداخل البعدين واتحادهما في محل واحد لزم تداخل الجسمين
وذلك لانه ثبت ان البعد لا يوجد مفارقا عن المادة واذا كان كذلك كان
البعد الذي هو المتمكن حالا في الجسم فلو حصل في ذلك البعد جسم آخر على
ان يكون مكانا له لزم بالضرورة ان يكون ذلك الجسم داخلا في الجسم الذي حل فيه

البعد فيلزم تداخل الجسمين ولو جاز ذلك لجاز تداخل الثلثة والاربعة
وغيرها حتى يجتمع جميع اجزاء العالم في حيز خردلة واحدة وهو محال
بالضرورة وثانيها ان البعد المجرد عن المادة لو كان موجودا لكان تجرده
عن المادة اما لذات البعد او للوازمه وهو محال والا لكان كل بعد
مجردا عن المادة وليس كذلك بدليل بعد الجسم او لعارض من عوارضه
وهو ايضا باطل لما ثبت ان البعد مفتقر لذاته الى المادة واذا كان
مفتقرا الى المادة بحسب ذاته لم يستغن عنها بحسب عارضه والا لزم زوال
الذاتي بالعارض وما بالذات لا يزول وثالثها لو كان المكان بعدا فلا
يخلو اما ان يصح ان يتحرك ذلك البعد او لا يصح والكل محال اما الاول
فلان البعد الذي هو المكان لو كان مما يتحرك لكان له حيز آخر لان الحركة عبارة
عن الانتقال من حيز الى حيز آخر فان كان المكان الذي هو مكان البعد ايضا بعدا
احتاج الى بعد آخر وذلك البعد الى بعد آخر وهلم جرا فيلزم ان يكون هناك
ابعاد متداخلة الى غير نهاية وهو محال وبتقدير تسليمه فالمحال لازم من وجه
آخر وهو ان مجموع تلك الابعاد الغير المتناهية قابل للحركة فاذا تحرك
انتقل من حيز الى حيز فكان للمجموع مكان وذلك المكان لا يكون بعدا
لما بينتم من ان مكان الشيء استحال ان يكون جزءا منه فيكون لا محالة خارجا
عن ذلك المجموع والخارج عن جميع الابعاد لا يكون بعدا فالمكان لا يكون
بعدا ونحن نتكلم على تقدير كونه بعدا هذا خلف واما الثاني وهو انه لا يصح
ان يتحرك ذلك البعد الذي هو المكان وهو قوله وان لم يكن مما يتحرك لامتنع
حركته فلانه لو امتنع الحركة عليه لكان امتناعه عن الحركة اما لذاته او للازم

من لوازمه او لعارض من عوارضه والكل محال لان المانع لو كان الذات او ما يلزمها
لامتنعت الحركة على الاجسام لاشتمالها على الابعاد ولو كان لبعض العوارض
فيه يكون طبيعة الابعاد من حيث هي قابلة للحركة وبعد الالزام المذكور
وهو ان البعد لو كان مما يتحرك لذاته لكان له حيز آخر ولذلك البعد ايضا مكان
آخر الى تمام التقرير واذا بطل التالي بقسميه بطل المقدم وهو كون المكان
بعدا فثبت بهذه الوجوه الثلثة ان الخلاء لم يجز ان يكون وجوديا مفسرا
بالبعد المجرد وقد تقدم انه لا يكون عدميا فبطل كون المكان خلاء وقد تم
وجه واحد من الاوجه الثلثة الدالة على ابطال الشق الثاني من تالي الشرطية
التي استدل بها على مذهب ارسطو وهو كون المكان خلاء والوجه الثاني
منها انه لو كان المكان هو الخلاء وفرض وقوع الحركة فيه فلنفرض ان المتحرك قطع
فرسخا من الخلاء في ساعة واحدة فاذا قطع مثل هذه المسافة من الملاء كالماء
مثلا فلا بد وان يقطع في زمان اكثر من الساعة الواحدة والا لكان الشيء مع العائق
كهو لا معه فلنفرض انه قطعها في عشر ساعات ثم لنفرض ملاء اخر ارق من الماء
يكون قوامه عشر قوام الاول اي يكون رقته ازيد من رقة الملاء الاول
المفروض اعني الماء عشر مرات ولو فرض ما فرض لزم ان يكون نسبة زيادة رقة هذا
الملاء الارق الى رقة الماء كنسبة زيادة زمان الحركة في الماء الى زمانها في
الخلاء فيكون قصر زمان الحركة بحسب زيادة رقة المتحرك فيه لان الجسم اذا تحرك
في مسافة فكلما كان المتحرك فيه ارق كان الحركة اسرع للتجربة والقياس ايضا
من حيث ان انخراق الرقيق اسهل من انخراق الكثيف واذا كان كذلك لوجب
ان يكون زمان الحركة في هذا الملاء الارق عشر زمان الحركة في الماء وهو ساعة

واحدة وزمان ذي المعاوق كزمان عديم المعاوق اي فيكون زمان الحركة في هذا
الملا الارق وهو المراد بذي المعاوق مثل زمان الحركة في الخلاء الذي
هو عديم المعاوق فيكون الحركة مع العايق كهي لا مع العايق وانه محال الوجه
الوجه الثالث منها وهو كما ترى شامل الدلالة على استحالة وجود الخلاء
بكل واحد من التفسيرين هو انه لو ثبت القول بالخلاء لزم ان لا يسكن
الجسم فيه ولا يميل اي ولا يتحرك اليه وذلك محال فالقول بالخلاء محال
بيان الملازمة ان الخلاء على اختلاف القولين اما عدم صرف كما هو عند
المتكلمين واما بعد متشابه الاجزاء على ما هو عند القائلين بالبعد واياما
كان لا يكون فيه اختلاف البتة وعلى هذا لم يكن حصول الجسم في بعض جوانب الخلاء
اولى من حصوله في بعض لم يصح حصوله في كل خلاء اذ لو امتنع حصوله في
بعضها لزم وقوع الاختلاف في الخلاء والمقدر خلافه واذا صح حصوله في
كل خلاء امتنع ان يسكن في شيء من جوانبه لان المقتضي في حصوله اما القوة
التي في الجسم والفاعل المختار وعلى التقديرين فنسبة كل منهما الى جميع اجزاء
الخلاء على السوية فتسكين الجسم في حد معين من الخلاء يكون تخصيصا بلا مخصص
وامتنع ايضا ان يميل ويتحرك اليه جسم لان الحركة من احد الحيزين الى الآخر
مستدعي لامتياز الحيز المتروك عن الحيز المطلوب والامتياز بين الشيئين
نوع اختلاف بينهما وليس بين اجزاء الخلاء وافراده اختلاف اصلا فاستحال
ان يميل اليه الجسم ايضا والجواب عن حجج المذهب رسطو بان نقول
انا نختار ان المكان هو الخلاء قوله انه باطل لان الخلاء ليس امر اعدميا قلنا
لا نسلم بل هو عبارة عن ان يكون جسمان لا يتلاقيان ولا يماسان فيما بينهما ثالث يلاقيهما
لو كان عدميا لم يكن قابلا للزيادة والنقصان قلنا قوله الزيادة والنقصان

باعتبار الفرض ولا يلزم من ذلك ان يكون امرا وجوديا فانا يمكننا ان نتوهم العالم
على وجه يكون نصف قطره ازيد من نصف قطر هذا العالم الموجود وانقص منه
لم يلزم منه ان يكون خارج العالم ابعاد موجودة سلمنا لم لا يجوز ان يكون الخلاء وجوديا
كما هو عند اصحاب البعد قوله اولا لو حصل جسم في بعد مجرد لزم تداخل البعدين
والتداخل محال قلنا لا نسلم فانه لا يلزم من عدم تمكن الحس من الاحساس
بالبعدين معا وبالامتياز بينهما تداخل البعدين والتداخل محال قوله ثانيا البعد المجرد
لو كان موجودا لكان تجرده عن المادة اما لذات البعد او لغيره قلنا نختار ان
تجرد البعد عن المادة لبعض عوارضه قوله لو كان كذلك لكان المفتقر لذاته الى
المحل مستغنيا عنه لعارض قلنا لا نسلم كون البعد مفتقرا الى المحل لذاته
بل ماهية البعد من حيث هي لا تقتضي الغنى عن المادة ولا تقتضي الحاجة اليها
ايضا بل يستند كل منهما الى سبب غير ذاته وحينئذ لا يلزم منه محال قوله
ثالثا لو كان المكان بعدا فلا يخلوا اما ان يقبل الحركة ام لا والقسمان باطلان
قلنا لا نسلم بطلان القول الثاني ولم لا يجوز ان لا يقبل الحركة قوله ان لم يكن
مما يتحرك فالمانع عن الحركة اما الذات او ما يلزمها لم تتحرك الاجسام اصلا وان كان
لعارض فيعود الالزام قلنا نختار ان البعد المجرد لا يقبل الحركة لذاته قوله
يلزم ان لا يتحرك الاجسام اصلا لاشتمالها على البعد قلنا ممنوع فانا نقول
بامتناع الحركة على البعد المجرد وذلك لا يوجب ان يمتنع عليه الحركة حال حلوله
في المادة والجواب عن الوجه الثاني الدال على امتناع الخلاء انا
لا نسلم ان زمان الحركة في هذا الملا الارق عشر زمان الحركة في الماء وهو ساعة
حتى يلزم ان يكون زمان الحركة في الملا الارق مثل زمانها في الخلاء وانما يلزم

كان هو

ذلك لانه لو كان استحقاق الحركة الزمان بسبب ما في المسافة من العايق فحسب و
ليس كذلك بل الحركة لذاتها توجب قدرا من الزمان وهو معنى تكثير قوله
زمانا وذلك لانه لو لم يقتض الحركة لذاتها زمانا لزم وقوع الحركة في الخلا
لا في زمان وهو محال بيانه قوله وكيف وكل متقلة اي كيف يتحقق ذلك وكل
حركة فهو على مسافة منقسمة بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى وتلك الحركة
متجزية بحسب انقسام تلك المسافة الى اجزاء بعضها قبل وبعضها بعد و
القبلية والبعدية من لواحق الزمان فهما لا يتحققان الا مع الزمان فالحاصل
وقوع الحركة في الخلاء لا في الزمان واذا كانت الحركة من حيث هي توجب
قدرا من الزمان وبسبب المعاوق توجب قدرا اخر فالحركة الخلائية فرضناها
واقعة في ساعة واحدة بحسب هذا الفرض وهي ما اوجبته الحركة لذاتها
واما زمان الحركة في ذي المعاوق وهو الملاء الارق فانما هو ساعة وعشر
تسع ساعات من الزمان ان الساعة فبسبب استحقاق اصل الحركة لها واما
عشر تسع ساعات فبسبب ما في المسافة من العايق الذي هو الملاء الارق
واذا كان كذلك اندفع ما ذكرتموه من المحال والجواب عن الوجه الثالث
من الاوجه الدالة على امتناع الخلاء بطريقين اذ نقول لم لا يجوز ان يكون
الخلاء عبارة عن البعد المتشابه الاجزاء الفارغ المتناهي المساوي لمقدار العالم
فكنت فيه السموات والارضون ولم يوجد هنالك ابعاد زايدة سوى هذا القدر
وعلى هذا لا يلزم ما ذكرتم من التخصيص بلا مخصص وانما يلزم ذلك ان لو كان
هناك ابعاد اخر خالية وهو ممنوع او نقول لم لا يجوز ان يكون حصول
بعض الاجسام في بعض اجزاء الخلاء انما صار اولى من بعض لما بينها اي لما بين تلك
الاجسام

الاجسام وتلك الجوانب من الملاءمة والمنافرة كما لامكنة الاجسام اللطيفة المحيط والكثيفة
المراكز او بسبب قرب بعض الاجسام من بعض افراد الخلاء دون بعض والحاصل
ان المخصص غير منحصر فيما ذكرتم وعلى هذا لا يتم ما ذكرتموه واذ قد فرغ المصنف
عن تقرير الاعتراضات على دليل ما ذهب اليه ارسطو من ان المكان هو السطح
عارض دليله بما يدل على ان القول بالسطح باطل وان القول بان المكان الخلاء حق اما
الاول وهو القول بالسطح باطل فلثلثة اوجه ا ان مكان الجسم لو كان هو السطح
المحيط بسطحه لكان لذلك الجسم الموصوف بذلك السطح الذي جعل مكانا للجرم الكرة
فلو كان مكان ذلك الجسم سطحا اخر محيطا به لكان ذلك السطح جسم له مكان اخر هو
سطح محيط به وهلم جرا وهو قوله لان كل جسم له حيز وحينئذ يلزم تسلسل الاجسام
لا الى نهاية وهو محال ٢ لو كان المكان هو السطح الباطن من الحاوي لما كان الحجر
الواقف في الماء عند حركة الماء عليه ساكنا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان المكان لو كان هو السطح كانت الحركة عبارة عن مفارقة سطح متوجها الى سطح
اخر ولو كان كذلك لكان الحجر الواقف في الماء عند حركة الماء عليه مفارقا سطحا
متوجها نحو سطح اخر ولو كان كذلك لكان متحركا بالضرورة فالشرطية صادقة و
اما بطلان التالي فبالضرورة اذ الحس يشهد بسكون ذلك الحجر وكل ساكن فسكونه في
مكان فعلم ان مكانه غير السطح المحيط به واذا كان كذلك لم يكن مكان الجسم هو السطح
المحيط بسطحه وهو المطلوب لا يقال لا نسلم ان الحجر الواقف في الماء عند
حركة الماء عليه ساكن في مكان لان السطح الذي فرض مكانا له قد تبدل بسطح اخر
الا اذا عنيت بكونه ساكنا بقاء نسبته مع الاجسام الساكنة من المسامتة فان
السكون بهذا التفسير مسلم ولكن لا نسلم سكونه في مكان فان السكون بهذا المعنى

لا يتوقف على السكون في المكان لانا نقول العقل جازم بسكونه في المكان بالبديهة
والمشاهدة ولا يجوز ان يكون السكون مفتقرا لبقاء النسبة لان بقاء النسبة معلول
لكون الجسمين ساكنين والعلة غير المعلول واذا ثبت انه ساكن وكل ساكن فهو
في مكان واحد فله مكان وليس له سطح واحد محيط به بل سطح المحيط به سطحه
يتبدل ويتغير في آن بسطح آخر فاذن مكانه غير السطح ثم ما احتج به
وهو انه لو كان المكان هو السطح المقعر من الحاوي لزم ازدياد المكان
مع بقاء المتمكن بحاله وبالعكس اي ويلزم تنقص المتمكن مع بقاء المكان بحاله واللازم
بقسميه باطل فكذا المقدم بيان الشرطية انك اذا اخذت شمعة مدورة وكعبتها
ازداد السطح المحيط بها على السطح الذي كان محيطا بالكرة مع بقاء المتمكن
بحاله ثم اذا جعلت المكعب كرة انتقص سطحها مع بقاء المتمكن بحاله وهذا ان
معنى قوله بالعكس هنا لا ما ذكرناه واما اذا حملناه على المعنى الاول وهو ان
المراد بقوله وبالعكس ان يبقى المكان بحاله مع انتقاص المتمكن فلان الماء الذي
القربة مكانه سطح داخل القربة فاذا عصرت القربة حتى فاض عنه بعض الماء
بقي سطح القربة محيطا بما بقي من الماء فالمتمكن قد انتقص مع بقاء المكان بعينه و
اذا بطل التالي بطل المقدم فاذن المكان ليس هو السطح المقعر من الحاوي
واما الدليل على امكان الخلاء بالمعنى الذي يذهب اليه المتكلمون فوجهان
الاول انا اذا رفعنا صفحة ملساء عن مثلها ارتفع جميع جوانبها دفعة واحدة
لانه اذا ارتفع جزء منها لزم ان يرتفع بالكلية اذ لو بقي جزء منها ملاقيا لم يكن
ملاقيا له قبل ذلك وقع التفكك بينهما ولما لم يتفكك علم ان الارتفاع دفعة وحينئذ
يلزم خلو الوسط عن الجسم في زمان لانه ان لم يكن بعد الرفع بينهما جسم فظاهر

وان كان بينهما جسم فاما ان يقال انه كان بينهما او انتقل اليه والاول محال لان
الكلام فيما لا ثالث بينهما فتعين الثاني وحينئذ نقول اما ان ينتقل اليه من الهام
وهو محال لانا اذا فرضنا انطباق سطح املس تام على سطح مثله وحينئذ
اما ان ينتقل من الجوانب الى الوسط وحينئذ يحتاج في الانتقال الى الوسط
الى المرور بالطرف وحينئذ لا يخلو اما ان يقال انه حين لم يكن في الطرف لم يكن
في الوسط او لا يكون في الوسط والاول محال والا لزم حصول الجسم الواحد في الزمان
الواحد في اكثر من حيز واحد وهو باطل بالضرورة فتعين الثاني وهو ان يكون
الوسط خاليا عن الجسم حال ما يكون الجسم في الطرف وهو المطلوب الثاني انه
لو لم يكن خلاء بل كان العالم ملاء لزم من حركة بقة حركة جميع السموات والارضين
واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله بيان الشرطية هو ان البقة اذا انتقلت حينئذ
لانتقلت الى مكان مملوء ولا يخلو اما ان يشغل ذلك الجسم عنه او لا ينتقل
فان كان الثاني لزم تداخل الاجسام وان كان الاول فاما ان ينتقل الى مكان
هذه البقة المنتقلة او الى مكان آخر فان كان الاول يلزم منه الدور اذ هو توقف
حركة كل واحد من الجسمين عن مكانه على حركة الآخر عن مكانه وان كان الثاني
كان الكلام فيه كما في الاول فيلزم من حركة البقة تدافع جملة العالم قوله لا
بتخلخل ما وراءه ويتكاثف قدامه اشارة الى اعتراض المعلم الاول على هذه
الحجة بان يقال لم لا يجوز ان يتحرك الى مكان مملوء والجسم الذي فيه ينتقل
الى مكان ولا يلزم منه تدافع جميع الاجرام بل يتخلخل الجسم الذي خلفه بمعنى
انه يزول عنه المقدار الذي كان ويحصل له مقدار اعظم منه ويتكاثف الجسم الذي
قدامه بمعنى انه يزول عنه ذلك المقدار العظيم الذي كان ويحصل فيه مقدار اصغر

فحينئذ يحصل للمتحرك مكان ولا يحصل الخلاء والجواب ان زوال مقدار وحصول آخر
مبني على وجود الهيولى وعلى ان المقدار عرض زائد على ذات الجسم وكل منهما
ممنوع لما سبق ان المقدار نفس الجسمية او جزؤها ولما سياتي ان الجسم مركب
من الاجزاء التي لا تتجزى وهو بيّنا في ثبوت الهيولى قال المصنف
الفصل الثالث في الكيف الى آخر الفصل اقول
قد سبق رسم الكيف في صدر الكتاب فلا نعيده واتفق الحكماء على انه ينحصر في اربعة
انواع ١ الكيفيات المحسوسة باحدى الحواس الخمس كالالوان والاضواء ٢ الكيفيات
النفسانية اي المختصة بذوات الانفس كالحيوة والقدرة والعلم ٣ الكيفيات المختصة
بالكميات اما المتصلة كالاستقامة والاستدارة او المنفصلة كالزوجية و
الفردية ٤ الكيفيات الاستعدادية اما نحو الانفعال كاللين او نحو اللاانفعال
كالصلابة والدليل على حصر انواعه في هذه الاربعة هو الاستقراء اما النوع
الاول وهو الكيفيات المحسوسة ففيه ستة مباحث البحث الاول في
اقسام الكيفيات المحسوسة وهي ان كانت راسخة سميت انفعاليات كصفرة الذهب
وحلاوة العسل وان كانت سريعة الزوال سميت انفعالات كحمرة الخجل وصفرة
الوجل وانما سمي هذا القسم بالانفعاليات والانفعالات لعلتين ١ انفعال الحواس
عنها اولا وانما اعتبر الاولية احترازا عن الاشكال والجهات والحركة والاعداد
فانها تنفعل عنها الحواس ولكن انفعالا ثانيا فان قلت فيخرج اللون عن هذا القسم
لان البصر انما ينفعل عنه بواسطة الضوء لتوقف وجود اللون بوجود الضوء
٢ ان الكيفيات المحسوسة تابعة للمزاج الذي لا يتحقق الا عند انفعال المواد
اما بالشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم فان كل واحدة منهما حدث انفعال

قلت المراد ان الحس ينفعل عن العرض بواسطة الضوء صح

لمادة العسل والدم واما بالنوع كحرارة النار وبرودة الماء فان حصول الحرارة في
النار والبرودة في الماء لم يكن لاجل الانفعال بل من شان نوع الحرارة ونوع
البرودة ان يحصل بالانفعال الذي هو المزاج وانما لم تسمّ الكيفيات المحسوسة الغير
الراسخة انفعاليات مع وجود العلتين فيها لسرعة تقضيها وقصر زمانها فاقتصر في
تسميتها على الانفعالات وان لم تكن في انفسها انفعالات ثم الكيفيات المحسوسة تنقسم
بحسب الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات والمبصرات والمسموعات
والمذوقات والمشمومات وقد عدّ المصنف الملموسات عشرة وذهب الحكما
الى انها اثنى عشر كيفية الست المذكورة في المتن اولا واللطافة والكثافة و
اللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة ونص بعضهم الملاسة والخشونة وقال
انها من مقولة الوضع ولعل المصنف راي اللطافة والكثافة داخلتين في الخفة
والثقل والجفاف والبلة في اليبوسة والرطوبة فلم يوردها ورأى الملاسة
والخشونة كيفيتين تابعتين للوضع فاوردهما وانما سميت الكيفيات الاربع الاولى
بالكيفيات الاول لان كل واحد من بسايط العنصرية الاربعة يتصف ويتكيف
بها اولا اي قبل وقوعها في التركيب بخلاف الكيفيات الست الاخيرة فانها تحدث
بعد التفاعل الحاصل بعد التركيب والباقي واضح البحث الثاني في تحقيق
الملموسات وقد ذكر كل واحدة من الكيفيات العشر الذي اجملها في التفصيل
اما الحرارة والبرودة فقد عرفها صاحب الشفا بان الحرارة هي التي تفرق
بين المختلفات وتجمع بين المتشاكلات والبرودة هي التي تجمع بين المتشاكلات
وغير المتشاكلات وذهب الامام وتابعه المصنف الى ان العلم بماهيتهما ضروري
غني عن التعريف وهو المراد بقوله انهما من اظهر المحسوسات وابينها ثم ذكر

بعض خواص الحرارة منها ما عرفها به الحكيم وهو تفريق المختلفات وجمع المتماثلات
وذلك لان من شانها افادة الميل لمصعد الى فوق لاحداثها الخفة فاذا اثرت في المركبات
المولفة من الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة صعدت الالطف فالالطف لانه
اقبل الخفة فيعرض من ذلك تفرق الاجسام المختلفة الطبايع التي منها تركب ثم
ثم تحصل من الحرارة عند تفرق تلك الاجسام بسبب هذا التفريق اجتماع المتشاكلات
بمقتضى طبايعها فان الجنسية علة الانضمام وهو قوله فينضم كل جزو الى ما يشاكله بطبعه
طبعه نعم لو كان الالتحام بين بسايط ذلك المركب شديدا ولا يخلو اما ان يكون اللطيف
والكثيف فيه قريبين من الاعتدال ولا يكون كذلك بل كان الكثيف هو الغالب او اللطيف
هو الغالب فهذه ثلثة اقسام آ ان يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال
فاذا اثرت الحرارة فيه افادته سيلانا ودورانا وذلك لان الالتيام اذا اشتد بين بسايطه
لا تقوى الحرارة على تفريقه فكلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف فيحدث بذلك
دورية كما في الذهب المذاب ب ان يكون الكثيف غالبا وهو ان كان غالبا لا الى
الغاية فاذا اثرت الحرارة فيه افادته تليينا كالحديد وان كان غالبا في الغاية لم تفده تليينا
بل تسييلا كما النورة ج ان يكون اللطيف غالبا فاذا اثرت فيه الحرارة وقويت افادته
تصعيدا بالكلية واستصحب الكثيف معه كالنحاس المزخرف بالنوشادر فانه بجملته
فانه ربما يصعد بالكلية بالنار القوية ثم انه قد اختلف الحكماء في ماهية الحرارة الغريزية
وهي التي تفيد المركب طبخا واعتدالا وقواما بحيث لا تحرقه ولا تبطل قواه
فذهب بعضهم الى انها من نوع الحرارة النارية الاسطقسية وهو قوله وقيل هي
حرارة الجزء الناري المنكسر قالوا الجزء الناري اذا خالط ساير اجزاء العناصر وانكسر
سورتها بها وحصل منها مركب حصل بذلك للجزء الناري له اعتدال وقولهم يلتبان

فذلك الجزو الذى هذا شانه هو الحرارة الغريزية والاشبه عند الاكثرين ان الحرارة
الغريزية مغايرة للحرارة النارية بالنوع والحرارة التي هي الكيفية جنس تحته ثلثة انواع
الغريزية والنارية والفايضة عن الكواكب وانما جعلوه اشبه لان الاخيرين لا ينبعثها
الحيوة بخلاف الغريزية فتغايرانها واما مغايرة الحرارة النارية للحرارة الفايضة عن
الكواكب فلان بعض الاشياء تتاثر من الفايضة عن الكواكب ولا تتاثر من النارية قوله
وقد تحدث الحرارة بالحركة اشارة الى خاصية اخرى للحرارة وهي انها قد تحدث
بالحركة ودليلها التجربة واعترض عليه بان الحركة لو كانت موجبة للسخونة لاثرت
حركات الافلاك مع حركة الاثير الذى هو كرة النار في تسخين العناصر الثلثة الباقية
صارت نيرانا لان العناصر الثلثة في وسط الاثير والافلاك كالقطرة في الاضافة
الى البحر المحيط واللازم باطل فالملزوم مثله والجواب منع الشرطية وان نقول انما
يلزم ما ذكرتموه لو كانت حركات الافلاك موجبة لسخونتها حتى يلزم من سخونتها سخونة العناصر
الثلثة وهو ممنوع واذا كانت الافلاك غير قابلة للسخونة لم تصر مسخنة للعناصر
فلا تكون مسخنة لما جاورها من العناصر واما البرودة فهي امر وجودي تضاد
الحرارة وذهب بعض القدماء الى انها عبارة عن عدم الحرارة عما من شانه ان تكون
حارا فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة والامام منع ذلك فقال لو كان
كذلك لكان المحسوس من الجسم البارد اما عدم الحرارة وهو باطل لان العدم لا يحس
به واما الجسم نفسه وهو ايضا باطل والا لكان الاحساس بالجسم الحار احساسا
بالبرودة لان برودته نفس جسميته وهو بين الاستحالة واما الرطوبة فقد اختلف
فيها ايضا فسرها الامام بالبلة اي البلل الذي به يستعد الجسم لسهولة الالتصاق
بالغير والانفصال عنه وعلى هذا التفسير لم يكن الهواء رطبا فان قلت لا نسلم

فعلى هذا التفسير ينبغي ان يكون العسل ارطب من الماء، لان العسل الصق من او رطب
الماء لكن الماء ارطب وفاقاً قلنا لا نسلم ان العسل الصق فان المراد من الالصقية
اسهلية الالتصاق والانفصال ولا شك ان غمس الاصبع في الماء اسهل من غمسها في
العسل وبعد الاخراج انفصال الماء اسهل من انفصال العسل فانه ينفصل بعسر فقوله لانه اسهل منهم
ينفصل بعسر فقوله لانه ينفصل جواب لقوله لا يقال وعند الحكماء بانها الكيفية
التي توجب سهولة قبول الاشكال وتركها ويشكل هذا التفسير بالنار فانها بتلك
الصفة مع انها يابسة عندهم ثم الرطوبة بالتفسير من غير السيلان فان السيلان
عبارة عن حركات توجد في اجسام ينفصل كل واحد منها عن الآخر في الحقيقة لكنها
تكون متواصلة في الحس يدفع بعض تلك الاجسام بعضاً حتى لو وجد هذا الوصف
المذكور في التراب او الرمل لقيل انه سيال مع انتفاء الرطوبة فيهما وايضاً قد
توجد الرطوبة مع انتفاء السيلان كما في الماء الراكد فانه رطب وفاقاً مع ان الحركة
الماخوذة في حقيقة السيلان غير موجودة فيه واما اليبوسة فهي مقابلة الرطوبة
على الرايين فيكون عبارة عن الكيفية المانعة من التصاق ما هو موصوف بها بالغير
او عن الكيفية التي لاجلها يصعب على الجسم قبول الاشكال وتركها وعلى هذا
فالتقابل بينهما تقابل التضاد على ما هو راي المتكلمين وعن الامام ان تعريف الرطوبة
واليبوسة بمجازيات لان السهل والصعب من باب المضاف اذ يتوقف تعقلهما على
الغير والرطوبة واليبوسة ليستا بمضافين وتفسير غير المضاف بالمضاف غير جائز
والتحقيق ان الرطب هو الجسم الذي لا مانع فيه من قبول الالتصاق والانفصال على الاول
او لا مانع فيه من قبول الاشكال وتركها على الثاني واليابس ما فيه المانع وعلى هذا
يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لان الرطوبة مفسرة بعدم المانع واليبوسة بوجوده

اما الخفة فهي قوة طبيعية يتحرك بها محلها بواسطة تلك القوة مدافعاً صاعداً
اي حركة عن الوسط والثقل قوة طبيعية يتحرك بها محلها بسببها مدافعاً هابطاً
اي حركة الى الوسط ويسمي المتكلمون كل واحد منهما اعتماداً ويسميها الحكماء
ميلاً طبيعياً قوله وهو لا يوجد اي والميل الطبيعي لا يوجد في الاجسام عند كونها
في احيازها الطبيعية اذ لو وجد الميل فيها في تلك الحالة لزمه المدافعة والحركة
فاذا وجدت الحركة فيتحرك عن الحيز واليه ويلزم ان يكون المطلوب بالطبع متروكاً
بالطبع وهو ممتنع ثم الميل قد يكون طبيعياً كما للزق المنفوخ المسكن تحت الماء
او الحجر المسكن في الهواء وقد يكون نفسانياً بان يكون مع الشعور كما يعتمد الانسان
على غيره وقد يكون قسرياً كالمدافعة المحسوسة من الحجر المرمي الى فوق قسراً ثم انه
يجوز اجتماع ميلين الى جهة واحدة ان فسرنا الميل بما يوجب المدافعة لا بنفس
المدافعة والمجتمعان اما الميل الطبيعي والميل القسري كما في الحجر المرمي الى
اسفل بقوة شديدة فان الحركة حينئذ اسرع مما اذا تحرك بطبعه او الميل
الطبيعي والنفساني كما في الحيوان المنحدر من الجبل وكذلك قد يجتمع الميلان الى جهتين
ان فسرنا الميل بما يوجب المدافعة لا بنفس المدافعة لانه لو امتنع اجتماعهما حينئذ
لما كان زمان الحجرين المرميين من يد واحدة في مسافة واحدة بقوة واحدة اذا
اختلف الحجران في الصغر والكبر مختلفة في السرعة والبطوء واللازم باطل بالمشاهدة
فالملزوم مثله اما ان فسرنا الميل بنفس المدافعة فلا يجوز اجتماع الميلين الا
الى جهة واحدة ولا الى جهتين لان المدافعة الى الشيء مع المدافعة عنه لا يجتمعان
والعلم به ضروري فقوله ان فسرناه بالمدافعة لانها متعلق باجتماع الميلين الى
جهة واحدة والى جهتين جميعاً لا بقوله الى جهتين وحدة كما ظن واما الصلابة

فهي عبارة عن ممانعة الغامز واللين عبارة عن عدم هذه الممانعة فيكون التقابل بينهما
تقابل العدم والملكة وهو قول الحكماء، وقال المتكلمون الصلابة كيفية تقتضي ممانعة
الغامز واللين عبارة عن عدم هذه الممانعة كيفية تقتضي عدم هذه الممانعة فاللون
اللين نوع من انواع الرطوبة والرطوبة وجودية فيكون اللين وجوديا والا لزم
تقوم العدمي بالوجودي وعلى هذا يكون التقابل بينهما تقابل التضاد فاجاب الحكماء
بانا لا نسلم ان الرطوبة وجودية واما الملاسة فهي عبارة عن استواء وضع الاجزاء
بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والخشونة عبارة عن عدم هذه الا
فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وهما على هذين التفسيرين من مقولة الوضع
لا من مقولة الكيف وذهب بعضهم الى انهما كيفيتان زايدتان على ذات الجسم وارتفاع
اجزايه وانخفاضها تابعان للوضع لان الارتفاع والانخفاض يدركان بحاسة البصر
دون الملاسة والخشونة قال الثالث في تحقيق المبصرات
الى قوله تحيط بالمرئي لا بالرائي اقول المحسوس بالبصر على قسمين احدهما
ما يحس به بغير واسطة الاحساس بشيء آخر وهو الالوان والاضواء وثانيهما ما يحس
به بالواسطة كالشكل فان الاحساس به بواسطة الاحساس بالالوان اما القسم
الاول فقد ذهب الامام الى ان الالوان باسرها متصورة لكل احد تصورا اوليا
غنية عن التعريف وتابعه المصنف حيث قال اما الالوان فاظهر المحسوسات
ماهية واعترض عليه شارح المختصر بانا لا نسلم اولية تصورها بل الاحساس بها
ظاهر ولا يلزم من كون الشيء محسوسا ان يكون العلم بماهيته اوليا ثم اختلف في
ان الالوان كيفيات حقيقية قائمة بالاجسام او هي امور متخيلة باسباب خاصة والحق الاول
واليه اشار المصنف بقوله وهي اظهر المحسوسات هلية اي وجودا وتحققا وهي
ماخوذة من قولهم هل الشيء موجود المسمى بهل البسيط يعني ان وجود هذه

الالوان معلوم بالضرورة فلا يستدل على وجودها وقال بعض
الحكماء انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل
بسبب مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا واحتج
عليه بان الثلج ابيض ولا سبب لبياضه الا ان اجزاءها جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء وكذا البلور المسحوق
وموضع الشق من الزجاج الثخين لما ذكرنا من العلة لان اجزاءها
الصلبة عند الاجتماع لم ينفصل بعضها عن بعض فتحدث هيئة مزاجية
ولا يكون البياض الذي نراه بسبب المزاج وكذا السواد انما
يتخيل بسبب كثافة الجسم وشدة التحام اجزائه وعدم غور الضوء فيه
والنور كالنفوذ زنة ومعنى والجواب انا نقول لم لا
يجوز ان يكون ذلك اي مخالطة الهواء للاجسام الشفافة
المتصغرة وكثافة الجسم وعدم غور الضوء فيه من الاسباب
الموجبة لحدوث البياض والسواد وايضا البياض قد يحصل في الاشياء
التي لا يعقل فيها ذلك المعنى المذكور منها البيض المسلوق
فانه يصير بياضه الشفاف ابيض وليس ذلك لان النار احدثت
فيه هوائية لانه يصير بعد السلق اثقل وذلك لمفارقة
الهوائية عنه ومنها الدواء المسمى بلبن العذراء فانه بعد
الابيضاض يجف وقبله لا يجف ولو كان بياضه بسبب مخالطة
اجزائه المائية لاجزاء الهوائية فيه لما جف بعد الابيضاض
والاولى ان يجف الا بعد الابيضاض لدلالة قلة الهوائية

وكثرة الارضية فيه بعد الابيضاض واذا لم يجف لا بعد الابيضاض نعلم ان كل بياض
ليس على الوجه الذي ذكروه وحقيقة هذا الدواء خل يطبخ فيه المرداسنج حتى ينحل فيه
ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يخلط بما طبخ فيه القلي ويصفى غاية التصفية
لينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج ويبيض غاية البياض كاللبن والرابع ان
يبحث ثم المشهور عن الحكماء ان اصل الالوان هو السواد والبياض وما عداهما من الالوان
فانما حصل من تركيبهما ومنهم من زعم ان الالوان الحقيقية هي السواد والبياض والحمرة
والخضرة والصفرة والالوان الباقية مركبة من اختلاط هذه الخمس بعضها ببعض و
الامام لم يتضح له صحة هذين القولين ولا فسادهما توقف في ذلك ثم ذهب الشيخ الرئيس
الى ان الضوء شرط لوجود الالوان واحتج بانا لا نرى الالوان في الظلمة فاما ان يكون
ذلك لعدم الالوان او لان الظلمة مانعة من احساسها والثاني باطل لان العدم لا
يعوق فالاول يكون عدمها فتعين الاول وهو المطلوب اعترض عليه الامام وقال لم
لا يجوز ان لا يكون الضوء شرطا لوجود الالوان ويكون شرطا لابصارها فان من
شرط المرئي ان يكون مضيئا لذاته او لغيره وعلى هذا فانا لم نر اللون لعدم الضوء
الذي هو شرط الابصار لا لعدم ذات اللون والحاصل ان نحو امنع الحصر في
قولهم عدم رؤية الالوان في الظلمة اما لعدمها او لكون الظلمة كيفية مانعة
ممنوعة فان عدم الرؤية جاز ان يكون لعدم شرط الرؤية وهو الضوء ثم انه ذكر
فرعا على هلية الالوان ووجودها في سبب اشتدادها وضعفها وهو ان الاجزاء
السود الصغار مثلا اذا اختلطت بالاجزاء البيض الصغار اختلاطا لا يتميز في الحس
راى الحاصل منها ابيض ولكن اقل واضعف بياضا من الابيض الصرف الذي لا
يخالطه شيء من الاجزاء السود واشار بذلك الى ان شدة البياض مثلا ليست لاجتماع عليها

كثيرة في محلها لاستحالة اجتماع الامثال بل لكونه غير مخلوط بما يضاده واما الاضواء
فهي كيفيات منبسطة على الاجسام من غير ان يقال انها احد الالوان الخمسة وقيل انها
اجسام شفافة تنفصل عن ذات المضيء وتتصل بالمستضيء واستدل عليه بان
الاضواء متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء اجسام انما قلنا ان الاضواء متحركة
بدليل انحدار الاشعة عن الكواكب والانحدار حركة وبدليل انعكاس الاشعة عما
تلقاه الجسم والانعكاس حركة واما ان كل متحرك جسم فظاهر والجواب لا نسلم
ان الاضواء متحركة قوله الشعاع منحدر قلنا ممنوع فانه لو كان منحدرا لرايناه كذلك
في وسط المسافة بل الشعاع انما يحدث في القابل المقابل له دفعة ثم لما كان المضيء
سببا عاليا سبق الى الوهم ان الضوء منحدر قوله الشعاع منعكس والانعكاس حركة
قلنا لا نسلم ان الانعكاس حركة بل هو حدوث الضوء في القابل لمقابل [illegible]
لكنه معارض بما يبطل كون الاضواء اجساما وذلك من وجهين الاول لو كانت الاضواء
اجساما متحركة تقتضي طبائعها لكانت حركتها الى جهة واحدة لان الجسم الطبيعي لا يتحرك
الا الى جهة واحدة واللازم باطل لوقوع الضوء على كل جسم وفي كل جهة الثاني لو
كانت اجساما فتلك الاجسام اما ان تكون محسوسة اي مبصرة او لا تكون محسوسة وكل
واحد منهما محال اما الاول فلانها لو كانت مبصرة لكانت ساترة لما تحتها لان
ان كل ما يصح رؤيته فهو يمنع من ابصار ما وراءه وعلى هذا كان الاكثر ضوءا اكثر سترا لكن
الواقع خلافه فان الضوء كلما قوي نوره كان ما وراءه اظهر للبصر واما الثاني فلانها لو كانت اجساما
ولم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وهو باطل بالضرورة ومنهم من زعم ان الضوء هو
اللون ليس امرا زائدا عليه بل اللون ان كان في غاية الوضوح فهو الضوء وان كان
في غاية الخفاء فهو الظلمة وان كان بين بين فهو الظل وضعف هذا القول بان الضوء قد يحس

به دون اللون كالبلور الذي في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه دون لونه
ولو كان الضوء نفس اللون لامتنع الاحساس باحدهما دون الآخر فعلم ان الضوء كيفية
وجودية مغايرة للون ثم انه ذكر الفرق بين الضوء والنور والشعاع والظل واللمعان
والبريق فقال ثم ان منها اي ثم ان في الاضواء ما هو الضوء الاول وهو الظهور الحاصل
من مقابلة المضيء لذاته وذلك كضوء الهواء المقابل للشمس فان الضوء حصل له من الشمس
المضيء لذاته من غير توسط ويسمى حينئذ ضياء ان كان قويا وشعاعا ان كان
ضعيفا ومنها ما هو الضوء الثاني وهو الظهور الحاصل من مقابلة المضيء لغيره
كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وقبل ان تطلع الشمس ووقت اقبال
الظلام عقيب ان تغرب فان الضوء على وجه الارض انما حصل في هذين الوقتين
من مقابلة المضيء بغيره وهو الهواء الذي صار مضيئا بالشمس وايضا كالضوء الحاصل
من مقابلة القمر فانه مستضيء بنور الشمس فقوله ومن مقابلة القمر معطوف على قوله كالحاصل
على وجه الارض ويسمى هذا الضوء الثاني نورا قال الله تعالى هو الذي جعل الشمس
ضياء والقمر نورا وقوله ظلا ان حصل اي يسمى الضوء الثاني ظلا ان حصل
من مقابلة الهواء المتكيف بالضوء كظلال الجدران والسقوف فانها حاصلة من
مقابلة الهواء الذي صار مضيئا بالشمس وقوله وانما لم نحس به اشارة الى شك
أورد على تكيف الهواء بالضوء اي لا يقال ان الهواء لو تكيف بالضوء لوجب ان نحس
بضوئه كما نحس بضوء الجدار حال تكيفه بالضوء واللازم باطل لانا نقول ان للهواء
لونا ضعيفا ولضعف لونه لا نحس بضوئه ثم الضوء الذي قد يترقرق اي يتلألأ على
الاجسام يسمى لمعانا فان كان ذلك المترقرق من ذات الشيء كما لجرم الشمس يسمى شعاعا او
ان لم يكن من ذات الشيء كما لجرم المرآة يسمى بريقا واما الظلمة فقد ذهب الحكماء وجمع

من المتكلمين منا ومن المعتزلة الى انها صفة عدمية وعرفوها بانها عدم النور
عما من شانه ان يكون مستنيرا والتقابل بينها وبين النور تقابل العدم والملكة وذهب
بعض اصحابنا الى انها صفة وجودية وعرفوها بانها كيفية مانعة من الابصار و
التقابل بينهما حينئذ تقابل الضدين ومنع قولهم بان الظلمة لو كانت وجودية لما
اختلف حالها باختلاف الاحوال والاشخاص والتالي باطل لانه اذا جلس شخص في
غار مظلم وجلس خارج الغار آخر واستوقد نارا عنده فان الجالس في الغار
يرى النار وما حولها والمستوقد لا يرى الغار وما حوله ولو كانت الظلمة كيفية مانعة
من الابصار لكان المانع في حق الجالس في الغار موجودا فوجب ان لا يرى النار و
موقدها واستدركه المصنف بانه لم لا يجوز ان يقال ان المانع من الرؤية هو
الظلمة المحيطة بالمرئي دون المحيطة بالرائي فلذلك يرى من هو في الغار النار
وما حولها ولا يرى المستوقد من هو في الغار قال ——— الرابع
في تحقيق المسموعات الى قوله عن ذي الرائحة اقول ——— البحث الرابع
في تحقيق المسموعات وهي الاصوات والحروف اما الصوت فلجلاء ماهيته و
ظهور تصوره غني عن التعريف وقد يقال ان بعض الناس جعله جسما وبعضهم عبارة
عن اصطكاك الاجسام الصلبة وبعضهم عبارة عن القرع وبعضهم عبارة عن
القلع وبعضهم عن تموج الهواء والكل باطل لان كل واحد من الجسم والاصطكاك
والقرع الذي هو مماسة والقلع الذي هو تفريق بين الجسمين والتموج الذي هو حركة
مبصر والصوت ليس بمبصر فالصوت مغاير للجميع واما الحرف فهو هيئة عارضة
للصوت مميزة لصوت آخر مثله في الثقل والخفة فقوله في الثقل والخفة متعلق
بمحذوف دل عليه قوله بعضها من بعض يعني انها الهيئة العارضة لبعض الاصوات

الجالس فيه

في والحدة

المشاركة في الثقل والحدة المميزة بعضها عن البعض المشاركة في الحدة و الثقل
وهذا الحد به الشيخ الرئيس عن انه زاد عليه قيدا آخر وهو قوله تميزا
في المسموع والمصنف حذفه للعلم به فان البحث في تحقيق المسموع وهذا القيد
احتراز عن طول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان كل واحد من هذه
الامور كيفية عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الثقل والحدة
ولكن ليس تميزا في المسموع لان الطول والقصر من الكميات وهي غير مسموعة
واما الطيب فانما حصل بتناسب اجزاء الصوت بعضها الى بعض والتناسب امر
معقول غير مسموع ثم الحروف تنقسم الى مصوتة وهي حروف المد واللين
التي هي الالف والواو والياء وهي انما تتولد من اشباع الحركات المجانسة
لها واشباع كل واحدة من الحركات الثلث يستلزم وجود صوت ممتد بين
احد هذه الحروف فلذلك سميت مصوتة والى صامتة ويقال لها صامتة
وهي ما عدا حروف اللين ثم انه بنيه على اربعة ابحاث الاول ان المشهور
عند الحكماء ان السبب الاكثري لحدوث الصوت هو تموج الهواء بقرع عنيف
او قلع عنيف ونعني بالتموج الحالة الشبيهة بتموج الماء الحادثة بصدم بعد صدم
وسكون بعد سكون لا الحركة الانتقالية من هواء واحد بعينه واما اعتبار العنيف
لانك لو قرعت جسما كالصوف بقرع لين او قلعته بقلع لين
لم تجد منه صوتا البتة وانما جعل كل واحد منهما علة للتموج لحصول التموج عند
كل واحد منهما وانما جعل الصوت معلولا للتموج لان الصوت دائر مع التموج
وجودا وعدما الثاني ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء المتموج
الى الصماخ لثلثة اوجه الاول لو لم يتوقف عليه لما تأخر السماع عن رؤية القرع

الثاني لو لم يتوقف عليه لما تأخر الصوت عن مشاهدة السبب المحصل والتالي باطل
لانا اذا رأينا من البعد انسانا يضرب الفاس على الخشبة شاهدنا الضربة التي
هي سبب حدوث الصوت قبل سماع صوتها الثالث لو لم يتوقف عليه لسمع
الصوت من لم يصل الهواء الى صماخه واللازم باطل لان من اتخذ انبوبة طويلة
ووضع احد طرفيها على فمه وطرفه الثاني على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت
عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين الثالث ان الصوت محسوس
في الخارج لا كما يظن ان الصوت لا وجود له في الخارج وانما يحدث من تموج الهواء
عند وصوله الى الصماخ فانه باطل لانا لو ادركناه في تلك الحالة فقط لوجب ان
لا يكون الجهة التي منها وصل الصوت معلومة مدركة لنا كما انا لا ندرك باللمس
ان الملموس من اي جانب جاء والتالي باطل لانا نستدرك الاصوات ادركنا جهتها التي
منها وصلت الينا فكانت الاصوات موجودة محققة في الخارج الرابع في الصدى و
الهواء اذا تموج وقاومه جبل او جسم املس كجدار بحيث يرد ذلك التموج ويصرفه الى خلف
حدث من انصراف ذلك الهواء المتموج صوت وهو الصدى البحث الخامس في المذوقات
وهي الطعوم التسعة التي هي المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحلاوة
والحموضة والدسومة والقبض والتفاهة وذلك لان الجسم الحامل للطعم اما ان يكون
لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل في كل واحد من الثلثة اما الحرارة او البرودة
او قوة معتدلة بينهما فالحار ان فعل في الكثيف احدث المرارة وان فعل في اللطيف احدث
الحرافة وان فعل في المعتدل احدث الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف احدث العفوصة
وان فعل في اللطيف احدث الحموضة وان فعل في المعتدل احدث القبض والقوة
المعتدلة ان فعلت في الكثيف احدثت الحلاوة وان فعلت في اللطيف احدثت الدسومة

وان فعلت في المعتدل احدث لتفاقمه ويطلق التفه على معنيين احدهما ما يكون
عديم الطعم حقيقة وهو المسمى بالتفه العين البسيط والثاني ما يكون له طعم في الحقيقة
لكن لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان حتى يحس بطعمه كالحديد والنحاس
فانه لا يتحلل من جرمهما شيء يدركه اللسان الذي هو الواسطة في حس الذوق
نعم لو احتيل في تحليل اجزائهما ظهر لهما طعم قوي ثم انه قد يجتمع في الجسم الواحد
طعمان واكثر اما الاول فكاجتماع المرارة والقبض في الحضض المكي ويسمى البشاعة
وكاجتماع المرارة والملوحة في السبخة وهي النبات المعروف ويسمى الزعوقة واما
الثاني فكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان البحث السادس
في المشمومات وليس للروائح اسم الا من وجهين احدهما من جهة الموافقة للمزاج
والمخالفة له فيقال للرائحة الموافقة للمزاج انها طيبة وللمخالفة له انها منتنة
وثانيهما ان يشتق لها من الطعوم المقارنة لها اسم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة
تعريفا لها وليس لانواع الروائح اسما خاصة ثم سبب الاحساس بالروائح وصول
الهواء المتكيف بتلك الرائحة الى الخيشوم وقيل بل سببه وصول الهواء المختلط
بجزء لطيف متحلل من ذي الرائحة فقوله المختلط مجرور صفة للهواء ومنع
بانه لو كان كذلك لزم ان لا يبقى من الجزء القليل من المسك شيء اذا فاح برهة
وليس كذلك قال ـــــ واما القسم الثاني الى قوله ومنع بان المعنى الحالق
هو التقدير اقول ـــــ هذا هو القسم الثاني من اقسام الكيف وهو
الكيفيات المختصة بذوات الانفس المسماة بالحال والملكة وهي الحيوة والصحة والمرض
والادراك وما يتوقف على الادراك كالقدرة والارادة والمحبة والكراهة
فما كانت من هذه الكيفيات راسخة متصلة سميت ملكة وما لم تكن راسخة سميت

مستحكمة

تبقى حالا الا ان الاختلاف بينهما بالعوارض لا بالفصول فان الكيفية الواحدة قد تكون حالا
ثم تصير ملكة كالكتابة وبيان تلك الكيفيات موضح في خمسة مباحث الاول
في الحيوة وهي عبارة عن قوة تابعة للاعتدال النوعي تفيض عنها سائر
القوى الحيوانية والاعتدال النوعي هو المزاج الخاص بنوع من انواع الحيوان
اللائق به من بين سائر الامزجة لسائر الحيوانات وعلى هذا التعريف تكون الحيوة
امرا زائدا على اعتدال المزاج وقوة الحس والحركة به تستعد الاعضاء لقبول الحس
والحركة ولاجله يصح على الذات ان يعلم ويقدر واليه ذهب المتكلمون من اصحابنا
وجميع الاطباء وقال بعض الحكماء انه عبارة عن اعتدال المزاج اعتدالا يليق بنوع
الحيوان وقال بعضهم انها عبارة عن قوة الحس والحركة واستدل الحكيم وهو الشيخ الرئيس
في القانون على ان الحيوة امر مغاير لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية بان قال العضو
المفلوج حي وليس بحساس والعضو الذابل حي وليس بمغتذ ولو كان الحيوة عبارة
عن قوة الحس والحركة لوجب ان لا يكون العضو المفلوج حيا لبطلان حسه وحركته
ولو كانت عبارة عن قوة التغذية لوجب ان لا يكون العضو الذابل حيا لبطلان قوة
التغذية والتالي باطل فيهما وايضا القوة الغاذية موجودة في النبات فكان
يجب ان تكون النبات حيا مستعدا لقبول الحس والحركة وليس كذلك وهو قوله
والنبات بعكسه اي بعكس العضو الذابل وقوله ومنع اشارة الى منع الامام
هذا الدليل بان قال لم لا يجوز ان تكون الحيوة هي قوة الحس والحركة قوله لان العضو
المفلوج حي وليس بحساس قلنا لا نسلم غايته انه لا يظهر آثار الحس والحركة فيه وهو
لا يدل على عدم القوة لان عدم الفعل قد يكون لحصول مانع يمنع القوة الفاعلية عن
الفعل كما يكون لعدم الموجب وان سلم لكن لم لا يجوز ان تكون هي قوة التغذية قوله

لانه تبطل هذه القوة مع حيوة العضو قلنا لم لا يجوز ان يكون قوة التغذية باقية
وانما لم تفعل لمانع منعها عن الفعل فان قيل القوة عبارة عما يكون
موثرا في الشي بالفعل فاذا لم يؤثر فيه بالفعل يلزم عدم القوة وعلى هذا فالعضو
المفلوج مثلا اذا لم يكن حساسا لزم ان لا يكون القوة الحاسة فيه موجودة و
الحاصل ان عدم الاحساس بالفعل مستند فيه الى عدم الموجب لا الى حضور المانع
قلت لا نسلم ان القوة هو ما كان موثرا بالفعل او بالقوة ولئن سلم ان القوة هو
موثر بالفعل لكن لا يلزم منه الا انه لا يطلق لفظ القوة عليه اي على الموثر الذي
تخلف عنه الاثر ولا يلزم منه عدمه اي عدم ذلك الموثر العديم الاثر وعلى هذا
لا يلزم من عدم احساس العضو المفلوج مثلا بالشي عدم القوة الحاسة فيه وان صح
ان لا يسمى الامر الحافظ لاجتماعه وتركيبه بالقوة لعدم تاثيرها بالفعل فقوله لا
عطف على فلعل قوله لزم لا على فاعله لا يطلق كما ظن وعلى هذا فلا اشكال على عبارة
والضميران في قوله عليه وعدمه الموثر بالقوة دل عليه قوله القوة ما يوثر بالفعل قوله
وبان غاذية النبات جواب لقوله حكاية عن الحكيم والنبات بعكسه فان معناه كما
سبق ان القوة التغذية موجودة في النبات فكان يجب ان لا يكون النبات مستعدا
لقبول الحيوة اي ومنع هذا الكلام بان قيل لا نسلم وانما يلزم ذلك لو كانت غاذية النبات
مساوية لغاذية الحيوان في الذات وهو ممنوع بل هما مختلفان في النوع والماهية
والامور المختلفة بالماهية لا يجب اشتراكها في الاحكام ثم ان اصحابنا قالوا لا
يشترط البنية الصالحة لتعلق الحيوة بها خلافا للحكماء والمعتزلة فانهم ذهبوا الى
ان الحيوة لا تتعلق الا بالبنية الصالحة وفسرها الحكماء بالجسم المركب من الطبايع
الاربع والمتكلمون بمجموع جواهر فردة لا يمكن ان يكون الحيوان اقل منها ومنعه

اصحابنا

اصحابنا وقالوا لو كانت البنية شرطا لوجود الحيوة فعلى فرض قيامها بمجموع الاجزاء
فاما ان يكون تلك الحيوة القائمة بجميع الاجزاء متحدة وهو باطل لامتناع قيام
العرض الواحد بالمحال الكثيرة واما ان يكون متعددة بان يقوم بكل جزء حيوة على
حدة وهو ايضا باطل لان الاجزاء متماثلة فلا يتوقف قيام الحيوة باحدها على قيامها
بالآخر من غير عكس والا لزم الترجيح بلا مرجح بل يكون قيام الحيوة بكل جزء مشروطا
بقيامها بجزو آخر فيلزم الدور وهو باطل ثم قال وفيه نظر ولعله اراد النظر المشهور
المذكور في شرح المحصل وهو ان للقايل ان يقول لا نسلم الحصر ولم لا يجوز ان تقوم
الحيوة بمجموع الاجزاء من حيث هو مجموع واذ قد فرغ من تحقيق الحيوة وذكر ان
الموت عبارة عن عدم الحيوة عما من شانه الحيوة اعتبارا لما ذهب اليه الحكماء والامام
في تفسيره والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة اما المتكلمون فقد ذهبوا
الى ان الموت ايضا صفة وجودية وهي عبارة عن كيفية مضادة للحيوة وان التقابل
بينهما تقابل الضدين محتجين بقوله تعالى الذى خلق الموت والحيوة والخلق هو
الايجاد والايجاد لا يكون الا للامر الوجودي وهو قوله والعدم لا يخلق واجاب عنه
الامام بان الخلق قد يطلق للتقدير وهو المعنى ههنا نقلا عن ائمة التفسير في قوله تع
واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والمقدر لا يجب ان يكون وجوديا قال

البحث الثاني في الادراكات الى قوله ويبحث العقل المستفاد اقول
في الادراكات وهي اما ان يكون ظاهرة كاحساسات المشاعر اي الحواس الخمس الظاهرة
وقد تقدم البحث عنها واما ان يكون باطنة تتكيف بها النفس الناطقة وهي تنقسم
الى تصورات وقد سبق البحث عنها وسيجي لها مزيد بحث وتحقيق والى تصديقات
وهي كما مر عبارة عن الاحكام الموقعة على المتصورات نفيا او اثباتا ثم التصديق

للحيوة

اما ان يكون جازما او لا جازما والتصديق الجازم اما ان يكون لموجب اي دليل او
لا يكون لموجب عقلي او حسي او مركب منهما والثاني وهو التصديق الجازم لا
لموجب هو التقليد والجمهور اعتبروا في حقيقة التقليد مطابقته لما في نفس الامر
والحق ما بيّنه عليه المصنف فان التقليد كثيرا ما لا يطابق الامر نفسه والاول
وهو التصديق الجازم الذي لا يكون لدليل اما ان يقبل متعلقه اي متعلق
التصديق بفتح اللام النقيض بوجه ما ام لا فان قبل فهو الاعتقاد وان لم
فهو العلم فالعلم هو التصديق الجازم لموجب الذي لا يقبل متعلقه النقيض بوجه والعلم يغاير
الاعتقاد من وجه آخر وهو ان العلم يقال على التصور ايضا ولا يقال الاعتقاد
الا على التصديق قوله والثاني اي التصديق اللاجازم ان كان متساوي الطرفين فشك
وان ترجح احدهما على الآخر فيسمى الراجح ظنا والمرجوح وهما ثم ان التصور عبارة عن
وجود صورة المعلوم في العالم وهذا التعريف منقول من معنى كلام الشيخ الرئيس حيث
قال العلم حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم وانما بدّل المصنف لفظ الحصول
بلفظ الوجود لانه اراد ان يقرر ان للشيء وجودا في الاذهان على ما هو المشهور عند
الحكماء واستدل على وجود هذه الصورة في العقل بانا نتصور المعدومات ونميز بعضها
عن بعض تمييزا لا يتحقق الا مع الثبوت يعني ان تلك المعدومات لا بد وان تكون
ثابتة ليتحقق التمييز بينها فان النفي المحض يستحيل الامتياز فيه فالمعدومات ثابتة في
الذهن او في الخارج لكن قد لا يوجد لبعضها ثبوت في الخارج كما في المعدوم الممتنع فانا
نميزه عن غيره ونحكم عليه بالامتناع مع عدم ثبوته في الخارج وفاقا فهو اذن في الذهن
نعلم ان تصور الشيء عبارة عن وجوده في الذهن والامام اعترض عليه بانه لو كان
التصور عبارة عن وجود صورة المعلوم في العقل لكنا اذا ادركنا الحرارة والبرودة

معا وجب ان يحصل فينا ماهية الحرارة والبرودة ولو كان كذلك لكان اذهاننا
في حالة واحدة حارة باردة معا وكذا لو تعقلنا الاستقامة والاستدارة لزم
ان يكون اذهاننا مستقيمة مستديرة معا وهو محال قال المصنف [illegible]
قدس سره قاضي القضاة حاكم بن الحكيم والامام بالحق فقال والحق انهم يعني
ان الحكماء ان قصدوا بالصورة الموجودة في الذهن ما يشبه الهيئة المتخيلة في المرآة فذلك
محتمل فانا نسلم ان ماهية المعقول ترتسم في الذهن مجردة عن المادة ولا يلزم من ذلك
ان يكون الذهن حارا باردا معا عند تصور الحرارة والبرودة معا وانما يلزم ذلك ان
لو كان صورة الحرارة والبرودة عند التجريد عن المادة يقتضيان التسخين والتبريد
وليس كذلك فانهما يقتضيان ذلك عند حصولهما في محل قابل لهما واحد وان ارادوا
بالصورة ما يشارك الصورة الخارجية في تمام الماهية وهي ما يتشخص في الاعيان ويتميز
به بعضها عن بعض فهو باطل من وجهين الاول ان صورة ماهية المعلوم عرض في نفس
العالم والمتصور للخارجي قد يكون جوهرا فلو كانت الصورة المرتسمة في نفس العالم مشاركة
للصورة الخارجية في تمام الماهية لزم ان يكون العرض نفس الجوهر الثاني ان الشيء
قد يتصور نفسه فان النفس الناطقة تعقل ذاتها فلو كان التصور والتعقل عبارة
عن حصول صورة مشاركة للمعلوم من جميع الوجوه في العالم يلزم اجتماع المثلين
وهو محال لا يقال لا نسلم لزوم اجتماع المثلين وانما يلزم ذلك لو لم يكن العقل و
العاقل والمعقول ولهذا وهو ممنوع بل الشيء اذا عقل ذاته فان العاقل هنا
هو عين المعقول متمسكين بان العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة سواء حضر
عنده ماهية نفسه او ماهية غيره بشرط التجريد والعاقل بهذا المعنى اعم
من العاقل الذي حضر عنده ماهية مجردة مغايرة وعلى هذا فاذا عقلت النفس

ذاتها كذب عليها انها حضر عندها صورة مجردة مغايرة لكن قد علمت انه لا يلزم
من كذب هذا الخاص كذب العام وهو كونه عاقلا بمعنى انه الذي حضر عنده ماهية مجردة
لا يجوز ان يصدق العام بكون تلك الصورة عين ذات العاقل وحينئذ لا يلزم صح تجوز
اجتماع المثلين لانا نقول انما لا يلزم من كذب الخاص كذب العام لو
كان وجود الخاص الاخر ممكنا حتى يصح وجود العام في صورة وجوده اما
اذا كان الخاص الاخر محالا فبالضرورة يلزم من كذب ذلك الخاص كذب العام وفي
هذه الصورة الخاص الاخر محال وهو قوله لان حضور الشيء عند نفسه محال يعني
ان كون تلك الصورة المجردة عين ذات العاقل هنا محال فانها لو كانت عين ذاته
لزم اضافة الشيء الى نفسه وهو محال فظهر ان العاقل غير المعقول واذا كان
كذلك فلو كان المراد من حصول الصورة في العالم حصول صورة مشاركة للمعلوم
الخارجي في تمام الماهية وتعقلت النفس الناطقة ذاته لزم حصول صورة مماثلة
لها فيه ويلزم اجتماع المثلين وهو محال فظهر ان الحق مع المصنف القاضي رحمه الله
ولا ريب ان قوله لان العاقل هو الذي حضر عنده من تتمة الاعتراض ذكره سندا
لدعوى الاثنينية بين العاقل والمعقول وان الجواب انما هو قوله لان حضور الشيء عند نفسه
محال والموضع من هنا الى الاعتراض قوله وقيل تعلق خاص بين العالم والمعلوم
اشارة الى قول اخر منقول عن الحكيم ايضا وهو ان العلم امر اضافي وهو انه تعلق
خاص بين العالم والمعلوم واختاره الامام لانه لا يمكننا ان نعقل كون الشيء عالما
الا اذا وضعنا في مقابلته معلوما وعلى هذا يجب تعدد العلم بتعدد المعلومات ضرورة
تغاير الاضافات عند تغاير المتضايفات وهذا التفسير مشكل بتعقل الشيء نفسه
لان العلم لو كان امرا اضافيا فاذا تعقل شيء ذاته لزم من تعقله لنفسه اضافة

الشي الى نفسه وهو محال ويمكن ان يجاب عنه بان المحال انما هو اضافة الشي الى نفسه
من وجه واحد وليس يلزم من كون الشي متعقلا لذاته اضافة الشي الى نفسه من وجه
واحد بل بتغاير الجهات فيصح الاضافة من هذا الوجه ومن القائلين بان العلم امر
اضافي من قال ان العلم صفة وجودية توجب العالمية والعالمية حالة لتلك الصفة لها
تعلق بالمعلوم فاثبتوا ثلثة امور العلم وهو صفة وجودية والعالمية وهي صفة لا
موجودة ولا معدومة عندهم والتعلق المنسوب الى العالمية وعلى هذا لا يجب تعدد
العلم بتعدد المعلومات لانا اذا علمنا ان السواد مضاد للبياض تعلق هذا العلم بعينه
بالسواد والبياض لان العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض لو لم يتعلق بالسواد
والبياض لم يتعلق بالمضادة بينهما وقد فرضناه متعلقا بها هذا خلف ثم انه ذكر
فرعين على القول بالصورة الذهنية ومسئلة في مراتب النفس الناطقة في التعقل
الفرع الاول في الفرق بين الصور العقلية والصور الخارجية وهو من اربعة
اوجه ١ ان الصور الخارجية اي الجسمانية محسوسة والصور العقلية ليست محسوسة
٢ ان الصور الجسمانية متمانعة فان المتشكل بشكل معين يمتنع عليه ان يتشكل
بشكل وهو على الشكل الاول واما الصور العقلية فانها متعاونة كلما ازدادت
تعقلها الاشياء ازداد استعدادها للباقي ٣ ان الصور الجسمانية يمتنع حلولها
في مادة هي اصغر من تلك الصور بخلاف الصور النفسانية فان قبول العظيمة منها
مساو لقبولها الصغيرة فيقدر النفس على تعقل السموات والارض مثل ما يقدر
على تعقل النقطة وما في قوله مادة ما ابهامية الرابع ان الصور الجسمانية
الضعيفة تندفع وتزول عن المادة عند حدوث ما هو اقوى منها بخلاف
الصور العقلية فان حدوث القوية في النفس لا تدفع الضعيفة الفرع الثاني

في بيان معنى اطلاق الكلية على الصور العقلية وفي انقسام العلم الى الاجمالي
والتفصيلي والفعلي والانفعالي اما الاول فانه انما يقال للصور العقلية
انها كلية بوجهين ا ان افراد كل طبيعة نوعية مشتركة في طبيعة ذلك النوع
ومتمايزة بخصوصياتها ومشخصاتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فذلك القدر
المشترك هو الكلي واذا كان كليا فالصورة الحاصلة منه في العقل تكون ايضا كلية
لا لان تلك الصورة في نفسها كلية فانها صورة جزئية حصلت في نفس شخصية وامتنع
ان تكون كلية بل لان المعلوم بتلك الصورة كلي فسميت هذه الصورة كلية بهذا الاعتبار
مجازا ٢ ان نسبة هذه الصورة العقلية المطابقة لذلك القدر المشترك الى
جميع افراد تلك الطبيعة اعني طبيعة ذلك النوع غير مختلفة بل تلك النسبة الى
كل واحد واحد من افراده على السواء على معنى ان اي واحد من تلك الافراد اذا
سبق الى النفس وجردت النفس ماهيته عن جميع الغواشي كان الحاصل في النفس
هو تلك الصورة الحاصلة في العقل ثم ان المتكلمين والحكماء اطبقوا على ان
العلم قد يكون اجماليا بان يتعلق العلم بامور متعددة باعتبار واحد يشملها كمن
علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يتعلق علمه بحاله مستحضرة هي مبدا
تفاصيل تلك الاشياء التي قد تصورها على التفصيل قبل ذلك وقد
يكون تفصيليا بان يتعلق علمه بكل واحد واحد من اجزاء الماهية المركبة على
وجه يتميز بعضها عن البعض في عقله ومنع الامام عن ذلك وقال العلم بالشي لا
يكون الا على سبيل التفصيل لان الذي علم من ذلك الشي استحال ان يكون عين
ما لا يعلمه والا لكان الشي الواحد معلوما ومجهولا معا وهو محال واجيب
بان هذا لا يبطل مذهب القوم لانهم قالوا المراد منا من الاجمالي ان يكون المعلوم بعض

اعتبار انه مجهولا بالبعض الآخر ولا محذور ثم العلم قد يكون فعليا وقد يكون انفعاليا
اما الفعلي فهو كما اذا تخيلت ان كيفية القول الفلاني مصلحة فيصير ذلك العلم سببا
لان توجد ذلك الفعل منه واما الانفعالي فهو كما اذا شاهدت بناء فتعقلت كيفيته
ذلك البناء والحاصل ان العلم بالشي ان كان قبل دخوله في الخارج فهو فعلي وان
كان مستنزعا من الخارجي فانفعالي اما المسئلة ففي مراتب النفس في التعقل وهي
اربع ا استعدادها لتعقل الصور العقلية قبل ان يحصل لها شي منها بالفعل
كالنفوس الاطفال وحينئذ يسمى عقلا هيولانيا ٢ ان يحصل لها العلوم البديهية
بواسطة استعمالها الحواس في الجزئيات ويسمى حينئذ عقلا بالملكة التي هي
مناط التكليف ومحل خطاب الشرع اذ حصل لها بسبب تلك العلوم البديهية
ملكة الانتقال منها الى العلوم النظرية واذ ذاك يتوجه عليه احكام الشرع و
تكاليفه ثم ان تميزت نفس ما عن سائر النفوس بكثرة العلوم الاولية وسرعة انتقالها
منها الى النظريات تسمى قدسية ٣ ان يحصل لها مع تلك العلوم البديهية
العلوم النظرية لا على انها حاصلة له بالفعل فقط بل على ان تلك النظريات حاصلة
متى شاء تمكن من استحضارها بالفعل وحينئذ يسمى عقلا بالفعل ٤ ان تكون
مستحضرة للمعقولات النظرية والبديهية بالفعل ويسمى عقلا مستفادا
قال ــــــــ الثالث في القدرة والارادة الحق قوله العزم جزم الارادة
بعد التردد اقول ــــــــ البحث الثالث في القدرة والارادة واتفق
الناس في القدرة والمتكلمون على انها عبارة عن صفة موثرة في الشي على وفق
الارادة والارادة اختلفوا فيها وفي الكراهة ايضا فقيل هما عبارتان عن اعتقاد ان
للنافي المراد مصلحة وفي المكروه مفسدة وابطله الامام بانا نجد ميلا مرتبا على هذا

الاعتقاد والمترتب على التي لا يكون نفسه ومن ثم عدل المصنف في تعريفه الى ميل
يعقب اعتقادنا بان لنا فيه المراد نفعا وفي تعريف الكراهة الى انها نفرة تعقب
اعتقاد الضرر وقال اكثر اصحابنا ارادة الشيء هي كراهة ضده وزيف ذلك بان
المريد للشيء قد يغفل عن ضده ثم القدرة التي قد تطلق على معنى ثان وهو ما كان
مبدأ للافعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة على التفسيرين وهو معنى قوله
وفاقا لانها صفة مؤثرة على وفق الارادة ومبدأ للافاعيل المختلفة ايضا والقوى
الفلكية عند من جعلها شاعرة وهم الحكماء قدرة على التفسير الاول لانها مؤثرة
عندهم في تحريكها للفلك ولها شعور وارادة لذلك التحريك دون التفسير الثاني لانها
مبدأ لفعل واحد وهو التحريك واما القوة النباتية فهي قدرة على التفسير
الثاني لانها قوة تصدر عنها افعال مختلفة ضرورة انه يصدر عنها الاحالة
والتغذية والتنمية وليس بقدرة على التفسير الاول لانها قوة عديمة الشعور
والارادة واما القوة العنصرية كالمائية والنارية والهوائية والارضية
فليست بقدرة على التفسيرين لكونها خارجة عنهما اذ لا شعور لها حتى يدخل في
الاول وليست مبدأ للافعال المختلفة حتى يدخل في الثاني بل هي مبدأ لفعل
واحد عند الحكيم وهو كونها متوجهة لحيزها البسيط قوله وهي غير المزاج
يعني ان القدرة ليست نفس المزاج اذ لو كانت نفس المزاج لكانا متجانسين
متحدين في التاثير بالضرورة واللازم باطل لان المزاج من حيث انه كيفية
متوسطة من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة من جنس هذه الكيفيات الاربع
والقدرة ليست من جنسها وكذا تاثير المزاج من هذه الحيثية من جنس تاثير هذه
الكيفيات الاربع وتاثير القدرة ليست من جنس تاثيرها والمصنف اقتصر على ذكر

الحرارة والبرودة لتجاذبا اما القوة فقد يقال بالحقيقة على كل ما كان مبدأ الفعل
مطلقا سواء كان مصدرا لفعل واحد او افعال مختلفة وعلى التقديرين اما
ان يكون لها به شعور او لا يكون فكانت شاملة للاقسام الاربعة التي سبقت
آنفا اعني القوى الفلكية والعنصرية والحيوانية والنباتية وقد يقال القوة
لامكان الشيء على وجه المجاز كما يقال في الابيض انه اسود بالقوة تسمية للشيء
باسم ما يؤول اليه اما الخلق فقد عرفه بما عرفه به الحكيم وهو انه ملكة يصدر
بها عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية وليس الخلق عبارة عن نفس
القدرة لقيام الفرق بينهما وذلك لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء فانها
عبارة عن كون الحيوان بحيث اذا شاء ان يفعل فعل واذا شاء ان يترك ترك ولا
كذلك الخلق قوله ومن ثمة جعلها اي والاشاعرة الذين يقولون ان القدرة لا تصلح
للضدين اذ ارادوا بها قوة المستجمعة لشرائط التاثير المعبر عنها بالعلة التامة لانها
لو صلح للضدين فحالة واحدة لزم وجود الضدين معا وهو محال قوله ولهذا
اي ولاجل ان القدرة مفسرة عندهم بالقوة المستجمعة لشرائط التاثير
زعموا ان القدرة مع الفعل ولا خفاء ان القدرة لو فسرت بالصفة التي تؤثر
اذا ضم اليها الارادة وسائر شرائط التاثير كان نسبتها الى الضدين على
السواء وكانت القدرة قبل الفعل وهذا انصاف من المصنف وحكم بالحق بين
اصحابنا الاشعريين وبين المعتزلة هذا واصول الفضائل الخلقية ثلثة الشجاعة
والعفة والحكمة ومجموع الثلثة هو العدالة وكل واحد منها محتوش
بطرفي افراط وتفريط والاطراف رذائل والاوساط فضائل ثم اختلفوا
في المحبة فقيل هي بمعنى المدح وقيل انها مرادفة للارادة واختاره المصنف

فمحبة الله تعالى للعباد في نحو قوله تحبهم ويحبونه وقوله يحببكم الله عبارة عن
ارادته الثواب والكرامة بهم ومحبة العباد لله في نحو قوله قل ان كنتم تحبون
الله عبارة عن ارادتهم لطاعته والرضا عبارة عن ترك الاعتراض وهو قول
بعض اصحابنا وعن شيخنا الاشعري الرضا ارادة اكرام المومنين ومثوبتهم
على التابيد ميلا منه الى انه يرجع الى الارادة واما العزم فهو جزم الارادة
بعد التردد وهو اشارة الى انه نوع من الارادة لانها قد تكون من غير سبق
تردد وقد تكون مسبوقة به والعزم ارادة جازمة حصلت بعد التردد في
الفعل الذي يريد ان يفعله قال الرابع اللذة والالم
قولنا فيه ضعفا ولا قوة اقول البحث الرابع في اللذة
والالم ومما غنيا عن التعريف عند الامام وساعده المصنف قال
الامام في الملخص كل عاقل يدرك حالة عند الالم من نفسه
ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة وما هذا شانه
تعريفه وذلك لان معرف الشي يجب ان يكون اجلى منه ولا شي اجلى من الضروريات
وبهذا ظهر فساد قول من عرف اللذة بادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم
بادراك المنافي من حيث هو مناف لان تصور اللذة والالم اجلى من الملايم والمنافي
المخصوصين ولما قيد التعريف بالحيثيتين لان اللذة ليست عبارة عن ادراك
ذات الملايم بل عن ادراكها من حيث انها ملايمة كما ان الحلاوة ليست عبارة
عن ادراك ذات الحلو بل عن ادراكها من حيث هي حلوة وكذا الكلام في الالم و
المرارة ثم انه ذكر ان في قولهم يعني قول الحكما لا سيما الشيخ الرئيس ان
اللذة هي ادراك نفس الملايم والالم ادراك نفس المنافي نظر اذكره الامام

وهو انا نجد من انفسنا عند ادراك الملايم كما في الوقاع وعند ادراك المنافي كما عند الجوع
حالة مخصوصة ونعلم ايضا انا ندرك هذه الاشياء الملايمة والمنافية ولا نعلم ان تلك
الحالة المخصوصة التي نجدها هل هي نفس هذا الادراك او غير هذا الادراك وبتقدير
ان نعلم ان تلك الحالة مغايرة للادراك لا نعلم ان اللذة هي تلك الحالة والادراك كلاهما او احدهما
وعلى هذا لا يمكن الجزم بان اللذة والالم هو ادراك نفس الملايم والمنافي وقال بعضهم ان
اللذة عبارة عن دفع الالم وهو خطا لانها لو كانت كذلك لما حصل لنا اللذة الا
عند زوال الالم واللازم باطل لان الانسان قد يلتذ بالمنظر الحسن الجميل فجاة
وبالاطلاع على مال فجاة مع غير خطران شي سابق على هذا الالتذاذ بانه يبني مع
انه لم يكن مشتاقا قبل ذلك الى هذه الامور ولم يكن طالبا للظفر بها حتى يقال
انه بالوجدان دفع الم الشوق والطلب واعترض عليه شارح الملخص بانا لا نسلم
انه ما كان مشتاقا الى نيل هذه الامور باعتبار نوعها غاية ما في الباب انه ما كان مشتاقا
الى هذه المعينات لعدم خطورها بباله لكن كان مشتاقا الى الكليات فلما ظفر بهذه
المعينات اندفع بوجدانها الم الشوق اليه كليا لاشتمال هذه المعينات على
الكليات المشتاق اليها البحث الخامس في الصحة والمرض وقد حدهما المصنف
بما حدهما به الحكيم في قانونه وهو ان الصحة حالة او ملكة تصدر عنها الافعال من موضوعها
غير سليمة بل ما وفته ويدخل فيه صحة جميع الحيوانات وصحة النبات ايضا و
قيل بل تخرج عنه صحة النبات لان الحالة والملكة من الكيفيات المخصوصة بذوات
الانفس والنبات ليس من ذوات الانفس وا وفيه للتنويع لا للترديد المنافي للحد
فان معناه ان الصحة كيفية نفسانية زايلة كانت او راسخة وكذا المرض اعرما
سوا كان سريع الزوال او بطيئه وانما قدم الحال على الملكة رعاية لترتيب الوجود

[illegible]

الملكة غاية الحال فكانت متاخرة في الوجود وقول المصنف فلا واسطة ليس على اطلاقه
بل عدم الواسطة انما تحقق اذا عني بالصحة كون الموضوع الواحد بالنسبة الى الفعل
الواحد في الوقت الواحد بحيث يكون سليما وبالمرض كونه بحيث لا يكون سليما بالنسبة
الى ذلك الفعل والوقت اما لو عني بالصحة كون الحي بحيث يسلم جميع افعاله وبالمرض
كونه بحيث تختل جميع افعاله كان بينهما واسطة وهي المسماة بالحالة الثالثة كالشيخ
والناقهين ومن تصدر بعض الافعال منهم سليم دون بعض والامام طعن في هذين
الحدين وقال الشيخ الرئيس جعل الصحة والمرض من باب الحال والملكة وليس كذلك لان
المرض من الكيفيات النفسانية فان الاطباء اتفقوا على انه جنس لثلثة انواع سوء المزاج
وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها من الكيفيات النفسانية واذا لم يكن المرض
منها فالصحة ايضا لا تكون منها لان الصحة اما عدم المرض في موضوع شانه ذلك
او ضده وعلى التقديرين فاذا لم يكن المرض من الكيفيات النفسانية لم يكن الصحة منها و
اذا لم يكن الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية لم تكونا داخلتين تحت الحال والملكة
فكان تعريفهما بهما باطلا واما الفرح يعني اما سائر الكيفيات النفسانية كالفرح و
الغم والخوف والغضب والحقد وهو الغضب الثابت فماهياتها معلومة بالبديهة
غنية عن التعريف لان كل احد يدرك بالضرورة حقيقة هذه الامور ويميز بينها و
بين سائر الكيفيات النفسانية ولها اسباب خاصة قريبة وبعيدة قوية وضعيفة
ذكرت في المطولات وههنا تم الكلام في الكيفيات النفسانية اما القسم الثالث
وهي الكيفيات المختصة بالكميات فهي الكيفيات التي لا تعرض للشيء الا بواسطة الكمية
وهي اما ان تكون عارضة للكميات وحدها واما ان تكون مركبة من الكيفية العارضة
للكميات ومن غيرها والاول وهو الكيفية العارضة للكميات وحدها اما ان تكون عارضة

للكميات المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل العارضة للمقادير
واما ان تكون عارضة للكميات المنفصلة كالزوجية والفردية والاولية والتركيب
العارضة للاعداد واما الثاني وهو الكيفية المركبة عن العارضة للكميات ومن
غيرها فكالخلقة فانها مركبة من اجتماع الشكل الذي هو كيفية عارضة للكمية
المتصلة التي هي المقدار ومن اللون العارض للجسم الطبيعي اما القسم الرابع
وهو الكيفيات الاستعدادية فتنقسم الى القوة والى اللاقوة وذلك لان الاستعداد
الشيء اما ان تكون نحو اللاقبول واللاانفعال ويسمى قوة كالصلابة والمصحاحية
واما ان تكون نحو القبول والانفعال ويسمى ضعفا ووهنا ولاقوة كاللين والممراضية
قال ـــ الفصل الرابع في الاعراض النسبية الحقولة وتثاني [illegible]
اقول ـــ قد سبق ان الاعراض النسبية هي ما يتوقف تصورها على
تصور امور خارجة عنها وهي السبعة التي هي ما عدا الكم والكيف وفيه ثلثة مباحث
الاول في كونها وجودية ام لا واختلف في ذلك فذهب جمهور المتكلمين الى انها
اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج الا الاين وحده فانهم سلموا كونه وجوديا وزعم
الحكماء انها امور وجودية احتج المتكلمون بانها لو كانت موجودة في الاعيان
لوجد حصولها في محالها اي لكانت حالة في محالها ضرورة انها ليست من الامور القائمة
بانفسها وحينئذ يكون حصولها في محالها وجودا فيكون حصولها في محالها نسبا اخرى عارضة
لها فيحتاج هي ايضا الى محال والكلام فيها كما في الاول ويلزم التسلسل وهو محال
احتج الحكماء على كون هذه النسب وجودية بانها لو كانت بمجرد اعتبار العقل لما كان
محققة قبل الفرض والاعتبار لكنها محققة والحال ان لا فرض ولا اعتبار فكون
السماء فوق الارض فان الفوقية حاصلة سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد

بدل اللتي

اذن من الامور المحققة خارج الذهن وليست تلك النسب امورا ذهنية عدمية لان تلك
النسب تحصل بعد ما لم تكن حاصلة والحاصل بعد العدم لا يكون عدميا والا لكان
نفي النفي عدميا فالثبوت عدم هذا محال وليست هي ايضا ذات الجسم الذي يعرض لها
النسب لان النسب معقولة بالقياس الى الغير فان الجسم من حيث انه معروض للفوقية
مثلا معقول بالقياس الى الغير والجسم من حيث انه تلك الذات ليس امرا معقولا بالقياس
الى الغير فتلك النسب موجودة مغايرة للذات والجواب ——— المناقضة بالفناء
والمضي وتقريرها ان ما ذكروه من الدليل لو صح جميع مقدماته لزم كون الفناء و
المضي عرضين موجودين في الاعيان اما الملازمة فلان كون الشيء فانيا وماضيا
ليس من الامور الفرضية الاعتبارية فان كون آدم عليه السلام قبلنا امر محقق
لا فرض ولا اعتبار وليس امرا عدميا لان الفناء والمضي حصلا للشيء بعد ان لم
تكن كذلك والحاصل بعد عدمه ثبوتي وليسا ذات الفاني والماضي لان ذاتهما من حيث انها
تلك الذات غير معقول بالقياس الى الغير ومن حيث انه فان وماض معقول بالقياس
الى الغير واما بطلان اللازم فبالاتفاق اذ الوفاق حاصل على ان الفناء والمضي
من الامور العقلية التي لا وجود لها في الاعيان فظهر انتقاض حجتهم بهذا النقض
الاجمالي البحث الثاني في الاين والمتكلمون اعترفوا بثبوته وسموه كونا وهو
عبارة عن حصول الجوهر في الحيز قالوا ويندرج تحته اربعة انواع السكون
وهو عبارة عن حصول الجوهر الواحد اكثر من آن واحد في مكان واحد والحركة
وهي عبارة عن حصول الجوهر في مكان بعد ان كان في مكان آخر والاجتماع وهو
عبارة عن حصول جوهرين في حيزين بحيث لا يمكن ان يتوسطهما ثالث وعلى ذلك
فحصول الجسم اول حدوثه لا يكون حركة ولا سكونا اما انه لا يكون حركة فلعدم حصوله

في مكان قبل ذلك واما انه ليس بسكون فلعدم حصوله اكثر من آن واحد واما الحكماء فعرفوا
الحركة بانها كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وبيان ذلك منقولا
عن المعلم الاول ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم وكل ما يمكن حصوله للشيء فحصوله
له كمال لذلك الشيء فالحركة اذن كمال للجسم وهو قوله فيكون حصولها كمالا وقوله
ويفارق غيره اي نعم يفارق الحركة غيرها من الكمالات بانه لا حقيقة لها الا التادي
الى الغير والمتوجه اليه وانما ذكر ضمير الحركة في قوله غيره وحقيقته لانها في معنى
الانتقال وخصهما ان يقال انه يرجع الى الكمال قوله فيكون ذلك الغير اي وكل ما
كان حقيقته التادي الى الغير كان له خاصيتان ١ ان يكون ذلك الغير مقصودا
اليه بنفسه الجسم اي مطلوبا ممكن الحصول ليتادى التادي اليه ويكون التادي باقيا
اليه فيكون حصول الحركة في المكان المتوجه اليه كمالا ثانيا فقوله فيكون منصرما معه
على قوله ليتادى فاذن هذان الامران اعني التوجه الى الحصول في المكان المتوجه
اليه والوصول الى ذلك المكان كمالان للجسم لكن التوجه الى ذلك المكان اول
بالنسبة الى الوصول فيه ٢ ان ذلك التوجه ما دام لم يكن اي ما دام متوجها الى
المطلوب ممكن الحصول فانه يبقى منه شيء بالقوة لان الحركة اذا لم يبق منها شيء بالقوة
فقد وصل المتحرك الى المنتهي وعند وصوله الى المنتهي لا يكون الحركة حاصلة وهو
قوله والا لكان وصولا لا توجها فاذن التوجه كمال اول من الجهة التي هو
بها بالقوة اي لا من كل جهة فان الحركة ليست كمالا للجسم في جسميته بل هي كمال له
من الجهة التي هو بها بالقوة وهو وصوله الى المكان المتوجه اليه فظهر ان الحركة
كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة واعترض عليه بانه من قبيل التعريف
للشيء بما هو اخفى فان تصور الحركة اسهل من تصور ما ذكروه في تعريفها واجيب

بانا لانسلم ان تصور حقيقة الحركة اظهر مما ذكرناه بل الاحساس بها اظهر قوله وحاصله
قريب اى حاصل هذا التعريف قريب مما ذكره قدماء الحكماء وهو ان الحركة عبارة عن
الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج اي يسيرا يسيرا واعترض على
هذا التعريف ايضا بان التدريج معناه الحصول في آن بعد الحصول في آن آخر والآن
عبارة عن طرف الزمان والزمان عبارة عن مقدار الحركة فلو عرفنا الحركة بالتدريج
لزم الدور واجيب بان تصور التدريج بديهي ولاعانة الحس عليه والان
والزمان سبب له في الوجود لا في التصور فلا يلزم الدور هنا وقد قال الامام ان اجود
ما قيل في تعريف الحركة ما ذكره افلاطون وهو انها عبارة عن كون الجسم بحيث لا يعرض
آن من الآنات الا ويكون حاله فيه بخلاف حاله في الآن الذى قبله او بعده ثم
ان المعلم الاول ذهب الى ان الحركة اسم لمعنيين احدهما الامر المتصل من المبدا
الى المنتهى المعقول للمتحرك وهو الحركة بمعنى قطع المسافة وهي بهذا المعنى لا
وجود لها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها
واذا وصل اليه فقد انقطعت الحركة وثانيهما الامر الموجود في الخارج وهو
كون الجسم متوسطا بين المبدا والمنتهى اللذين للمسافة قوله وذلك
في الكم الخ قوله فانها تابعة لمعروضاتها اشارة الى ما يقع الحركة فيه من المقولات
وهو الكم والكيف والوضع والاين اما الكم فيقع الحركة فيه من وجهين
بالتخلخل والتكاثف وقد بينهما على طريق اللف اما التخلخل فهو عبارة عن
ازدياد مقدار الجسم من غير ضم جزء اليه واما التكاثف فعبارة عن انتقاص
مقدار الجسم من غير فصل جزء منه ولنكتفي لبيان ذلك بانى ولى اما الانى فهو
ان القارورة تمص وتكب على الماء فيدخلها الماء فاما ان يكون دخول الماء فيها

لحصول الخلاء فيها بسبب المص ولان الجسم الكاين فيها تخلخل وزاد مقداره عند المص
بالقسر ثم تكاثف بطبعه اى برده عند صعود الماء اليها وهو المطلوب واما
الثاني فلان الجسم عندهم مركب من الهيولى والصورة والهيولى ليس لها في ذاتها مقدار
ولا استعداد في ذاته كانت نسبته الى جميع المقادير على السوار فمادة الجسم الكبير قابلة لان
تخلع مقدارا اصغر وتلبس مقدارا اكبر وبالعكس قوله بالنمو والذبول والنمو عبارة عن
ازدياد الجسم بسبب انضمام جزء اليه زيادة داخلة في الاصل دافعة اجزاءه الى جميع
الاقطار على نسبة واحدة والذبول ضده وهو انتقاص الجسم في جميع اجزائه الاصلية
في الاقطار الثلثة على نسبة واحدة فقوله يكونان بهما اى يكونان بسبب الضم والفصل
يعنى الضم في النمو والفصل في الذبول والنمو غير السمن لان الشيخ قد يسمن مع امتناع
النمو له والذبول غير الهزال لان المتزايد في النمو قد يهزل واما الحركة في الكيف
فقد تقع في انواعه الاربعة والمصنف لم يتعرض الا لاحدها وهو الكيفيات المحسوسة
وذلك كانتقال العنب من البياض الى السواد وانتقال الماء من البرودة الى السخونة
ويسمى استحالة لانه انتقال من حالة الى حالة ومن الناس من انكر الاستحالة وزعم ان الحار
لا يصير باردا وبالعكس وقالوا ان تسخن الماء اما بتفرق اجزاء خارجية فيه او ببروز
اجزاء كامنة فيه او بانقلاب بعض اجزاء الماء نارا اما ان تسخن حرم الماء مع بقائه
ماء فممنوع وقد ابطل ذلك ولما لم يتعرض له المصنف اقتفيناه واما الحركة في
الوضع فهو ان يلازم الجسم المكان ويتبدل وضعه ويسمى الحركة الوضعية والحركة
الدورية وذلك كحركة الفلك وحركة الرحى فان الرحى اذا دار اختلف نسب اجزائها
بعضها الى البعض والى الامور الخارجة عنه على التدريج واما الحركة في الاين فكالحركة
من مكان الى مكان آخر ويسمى نقلة قوله لا في سائر المقولات يعنى ان الحركة انما تقع
في الكم والكيف والوضع والاين لا في بقية المقولات اما الجوهر فالامر فيه ظاهر ولان

لم يتعرض له وذلك لان الجوهر هو القايم بنفسه والحركة لا تنافى الا في الصفة واما باقي
المقولات من الاعراض النسبية فهي تابعة لمعروضاتها فان جاز وقوع الحركة في
معروضها جاز حركة العارض والا فلا مثاله الاضافة فانها حقيقة تابعة
لمعروض فان كان موضوعها متحركا وقع الحركة فيها والا فلا ثم انه لا بد لتحقق الحركة
من تحقق ستة امور ا ما منه الحركة وهو المبدا ٢ ما اليه الحركة وهو المنتهى ٣ ما فيه
الحركة وهو الذي يتبع الحركة فيه يعني الاين والكم والكيف والوضع كم ماله الحركة وهو
الموضوع الذي تعرض له الحركة ٤ ما به الحركة وهو المحرك كالارادة والطبع والقسر
٦ الزمان الذي يتبع الحركة فيه ثم ان الحركة تنقسيمات بحسب عتبارات مختلفة التقسيم
الاول انقسامها الى الوحدة الشخصية والى الاختلاف النوعي والى الاختلاف
الجنسي وقوله وتشخص الحركة وقوله وتنوعها وقوله واختلافها الجنسي متعاطفة
اما وحدتها الشخصية فانما يتحقق بامور ثلثة ا بوحدة موضوعها الذي هو المتحرك
اذ لو تعدد الموضوع مع وحدة الحركة لزم قيام العرض الواحد الذي هو الحركة الواحدة
بمحلين او اكثر وهو محال ولم يتعرض لتعليله المصنف لوضوحه بخلاف الامرين الاخرين
٢ بوحدة زمانها اذ لو تعدد الزمان لم يكن العرض واحدا اذ الجسم الواحد قد يكون متحركا
الحركتين مختلفتين في زمانين ٣ بوحدة ما فيه الحركة وهو قوله وما هي فيه اذ قد ينتقل
الجسم الواحد من مكان الى مكان ومع ذلك ينمو بحيث يكون ابتداء الانتقال والنمو وانتهاءهما
واحدا فيكون هناك الموضوع والزمان واحدا ومع ذلك ليست الحركة واحدة فان
الانتقالية الاين والنمو حركة في الكم ففي كلامه هاهنا انقطاع قوله ومتى اتحد
ذلك اي ومتى اتحد الموضوع والزمان وما فيه الحركة اتحد المبدا والمنتهى لا محالة
لان اتحاد المبدا والمنتهى من لوازم هذه الامور الثلثة ولا يعتبر في وحدة الحركة
الشخصية وحدة المحرك ولا تعدده اما عدم اعتبار وحدة المحرك فلانا لو فرضنا كان

تحركا حرك جسما وقبل انقطاع حركته او مع حركته يوجد محرك آخر كانت الحركة الا متصلة
واحدة بالشخص واما عدم اعتبار تعدد المحرك في وحدة الحركة الشخصية فواضح
وانما ذكره لتاكيد عدم اعتبار وحدة المحرك واما اختلافها النوعي وهو قوله
وتنوعها فانما يتحقق ثلثة امور بتنوع ما منه الحركة وتنوع ما اليه الحركة وتنوع ما فيه
الحركة فكلما اختلف احد هذه الامور اختلف الحركة بالنوع اما اختلاف ما منه
الحركة واليه فكالحركة الصاعدة والحركة الهابطة فان ما منه الحركة في الصعود السفل
وما اليه فوق وفي الهبوط بالعكس والحركة اختلفت بالنوع في الاين مع اتحاد ما فيه
الحركة واما اختلاف ما فيه الحركة فكما اذا اخذ الجسم من البياض الى الصفرة الى
الحمرة ثم الى السواد تارة واخرى منه الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم الى النيلية
ثم الى السواد فالحركة اختلفت بالنوع في الكيف مع اتحاد ما منه الحركة وما اليه قوله
ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان يعني ان اختلاف المحركات لا يقتضي
اختلاف الحركات بالماهية لجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد وكذا اختلاف
الموضوع لا يقتضي اختلاف ماهية الحركة لان اضافة الحركة الى الموضوع امر
عارض له وقد جوز اشتراك المختلفات في معروض واحد فقوله واحد صفة لكل واحد
من الثلثة وفي كلامه من اللف اللطيف لمسلك الايجاز ما يحير الناظر واما اختلافها
الجنسي فهو باعتبار ما يتبع الحركة فيه كالنقلة والاستحالة والنمو فان النقلة كما مر حركة
في الاين اعني انها حركة مكانية والاستحالة من البرودة الى الحرارة مثلا حركة في الكيف
والنمو حركة في الكم وهذه الحركات انما اختلفت بالماهية لاختلاف ما وقعت الحركة فيه
التقسيم الثاني الحركات قد تكون متضادة وقد لا تكون وتضاد الحركة لا بد وان
يكون لاحد الامور الستة المذكورة وليس ذلك لتضاد المحرك لما سبق من جواز اشتراك

المختلفات في آن واحد وذلك كما يتحرك الحجر الى فوق قسرا والنار اليه طبعا فان
المحرك في احدهما ضد الآخر مع عدم التضاد في الحركة ولا لتضاد الزمان لان الازمنة غير
متضادة وبتقدير تضاد الزمان لكن الحركة معروضة له وقد سبق جواز المختلفات
في معروض واحد فان السواد يضاد البياض مع عدم التضاد بين معروضيهما
ولا لتضاد ما يتحرك فيه الحركة وهو قوله وما فيه فان تقدير كلامه وتضادها ليس
لتضاد ما فيه والا لما تحقق تضادها عند وحدة ما فيه واللازم باطل لان
الحركة الصاعدة ضد الحركة الهابطة مع وحدة الطريق ولا خفاء ان
تضادها ليس ايضا لتضاد المتحرك لان حركة الحجر بالقسر الى فوق مضادة
لحركته بالطبع الى اسفل مع اتحاد المتحرك ولما بطل ان يكون لاحد هذه الامور
الاربعة تعين ان يكون لتضاد ما منه الحركة وما اليه الحركة فان قلت لو كان
تضادها لتضاد ما منه الحركة وما اليه لزم ان يكون ما منه وما اليه متضادين و
التالي باطل فان مبدا الحركة ومنتهاها نقطتان وهما متحدتان بالماهية
فلا يتضادان قلت المصنف رحمه الله لما اراد ان ينبه على هذا وعلى
جوابه ذكر ان التضاد في الحركات لتضاد ما منه وما اليه وقد يكون بالذات كالتبييض
والتسويد وقد يكون بالعرض كالصعود والهبوط وذكر ان مبداهما و
منتهاهما نقطتان متماثلتان في الماهية الا ان التضاد عرض لهما باعتبار
ان النقطة التي هي مبدا تضاد النقطة التي هي منتهى فيتضادان بالعرض
ويجوز ان يقال ان احدى النقطتين في جهة الفوق والاخرى في جهة التحت
فيتضادان من هذه الجهة وعلى هذا فلا يكون التالي باطلا واعلم ان الحركة
تنقسم بحسب امور ثلثة ١ انقسامها بحسب انقسام الزمان فان كل حركة فانما
تقع في زمان وكل زمان منقسم فكل حركة منقسمة ٢ انقسامها بحسب المسافة
لان

لان كل حركة انما هي واقعة في مسافة وكل مسافة منقسمة بناء على نفي الجوهر الفرد
فكل حركة منقسمة ٣ انقسامها بحسب انقسام المتحرك لان كل حركة فهي عرض
حال في الجسم والجسم منقسم والحال في المنقسم منقسم فالحركة الحالة في الجسم منقسمة
بانقسامه التقسيم الثالث الحركة اما ان تكون بالعرض كحركة راكب السفينة المتحركة
واما بالذات وهذا القسم وهو الحركة بالذات اما ان تكون قسرية واما ان
تكون ارادية واما ان تكون طبيعية وذلك لانه لا بد للحركة من قوة موجبة لها
لان الجسم لو تحرك لذاته لامتنع سكونه لان ما بالذات لا يزول وبطلان اللازم يدل
على بطلان الملزوم فاحتاجت الحركة الى قوة محركة وتلك القوة المحركة اما ان
تكون مستفادة من سبب خارجي بحيث لولاه امتنع ان يوجد فيه تلك الحركة القوة
او لا يكون كذلك فان كان الاول سميت الحركة قسرية وان كان الثاني فاما ان يكون
لتلك القوة شعور بما يصدر عنها من الافعال او لا يكون لها شعور به فان كان
الاول فالحركة ارادية وان كان الثاني فالحركة طبيعية فظهر انحصار الحركة في
هذه الاقسام الاربعة التقسيم الرابع الحركة قد تكون سريعة وقد تكون
بطيئة وقد يقع السرعة والبطوء في كل واحد من اقسامها الاربعة المذكورة
آنفا وهو قوله وكل منها سريعة وبطيئة والسريعة هي التي تقطع مسافة اطول في
الزمان المساوي او تقطع مثل تلك المسافة في الزمان الاقل او يقطع المسافة الاطول
في الزمان الاقل والبطيئة بالعكس واختلف في سبب بطوء الحركات البطيئة فذهب
بعضهم الى ان سببه تخلل السكنات بينها والامام ابطل ذلك بوجوه اولها ما ذكره
المصنف وهو وجهان الاول لو كان البطوء بسبب تخلل السكنات لكانت نسبة السكنات
المتخللة بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى الظهر فرسخا الى حركاته
في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم على حركته اي حركة الفرس ولاشك

ان تفصل حركات الفلك ازيد من حركاته اضعافا مضاعفة ولو كان كذلك لما وقع
الاحساس بالحركات الفرسية القليلة لكونها مغمورة بتلك السكنات الكثيرة لكن
الامر بالعكس فانا لا نشاهد في حركاته سكنات فالبطؤ ليس لتخلل السكنات
٢ لو كان البطؤ بسبب تخلل السكنات لزم ان يتم ارتفاع الشمس مع انه لا ينتقص
من ظل المقياس المغروز في الارض شيء والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله و
بيان الملازمة انا اذا غرزنا مقياسا في الارض فاذا ارتفعت الشمس وقع ظله في
الجانب الغربي ثم لا يزال ينتقص الى ان يتم الارتفاع وعلى هذا فاما ان يكون حركة
الظل في الانتقاص مساوية في السرعة لحركة الشمس في الارتفاع وهو محال والا لتساوى
مقداراهما واما ان يكون حركة الظل مشوبة بالسكنات وحركة الشمس خالصة عنها
وهو ايضا محال اذ لو جاز ان ترتفع الشمس جزوا مع انه لا ينتقص من الظل شيء وهو
المراد بسكونه في المتن لجاز ذلك في الجزو الثاني والثالث حتى يتم الارتفاع واما ان
يكون حركة الظل ابطأ من حركة الشمس من غير تخلل السكنات وهو المطلوب ولما ابطل
ان يكون سبب البطؤ تخلل السكنات ذكر ان السبب الموجب له في الحركة الطبيعية ممانعة
المخروق وفي الحركة القسرية ممانعة الطبيعة وفي الحركة الارادية ممانعة المخروق
وممانعة الطبيعة معا فقوله ممانعتهما على تثنية الضمير التقسيم الخامس الحركة
قد تكون مستديرة كحركة الفلك وقد تكون مستقيمة كالحركة من المركز واليه وقد تكون
مركبة عنهما كحركة العجلة فانها تقطع المسافة المستقيمة بواسطة حركتها المستديرة
وقد ذكر من احكام الحركة المستقيمة واحدا وهو ان المشهور بين الحكماء المنقول
عن ارسطو واتباعه انه لابد وان يكون بين كل حركتين مستقيمتين متضادتين
كالحركة الصاعدة والهابطة سكون خلافا لافلاطون فانه قال لا يجب انتهاء كل
حركة مستقيمة الى سكون والامام اختار مذهب افلاطون فانه قال لا يجب وساعده

عجله چو بپیچد گرد
در زیر هر [illegible] نقطه می نمود
و در روی زمین [illegible]
شود و نقطه [illegible]
هر کدام [illegible] و
آنها [illegible]
کنند

المصنف احتج الشيخ الرئيس على المشهور الذي هو مذهب ارسطو وهو وجوب
هذا السكون بان الميل هو العلة القريبة لحركة الجسم من حد الى حد آخر من المسافة يعني الشيء
اذا كان محركا للجسم الى حد لابد وان يكون ذلك المحرك حاصلا مع ذلك الجسم الى
ان يصل الى ذلك الحد لوجوب وجود العلة عند وجود المعلول فالميل المحرك
للجسم حاصل معه حال الوصول الى ذلك الحد والوصول الى الحد في آن
فالميل موجود في آن ولا امتناع في ذلك لما ثبت ان الميل آني الوجود ثم
رجع الجسم عن ذلك الحد وتحرك عنه فلابد وان يكون لميل آخر هو علة رجوعه
عنه ويكون حدوث ذلك الميل في آن آخر لامتناع اجتماع الميل الى الشيء والميل عنه
في آن واحد والا لزم الوصول الى ذلك الحد واللاوصول معا في الآن الواحد وهو
بديهي البطلان وحينئذ اما ان لا يكون بين الآنين زمان او يكون والاول محال
والا لزم تتالي الآنات المستلزم للجزو الذي لا يتجزى فتعين الثاني وهو ان يكون بينهما
زمان فيكون الجسم ساكنا في ذلك الزمان وهو المطلوب والجواب عنه من ثلثة
اوجه الاول ان هذه الحجة لا تمشي في الحركة في الكم والكيف فانه لا حاجة لها الى الميل
الثاني لا نسلم امتناع اجتماع الميلين دفعة واحدة كما سبق من ان الحجر المرمي الى اسفل
بالقسر اسرع حركة وذلك يدل على اجتماع الميلين الثالث لا نسلم استلزام تتالي
الآنات قوله يلزم الجزو الذي لا يتجزى قلنا بالتزامه فانه الحق كما سيأتي واعترض
على الوجه الثاني بان المدعى ههنا امتناع اجتماع الميل الى الشيء مع الميل عنه و
ذلك انما يفرض في جهتين فالذي يثبتونه قبل هو جواز اجتماع الميلين دفعة واحدة
كما سبق من ان الحجر الى جهة واحدة احدهما طبيعي والآخر قسري واين احدهما عن الآخر
واحتج الامام على مذهب افلاطون بانا اذا فرضنا نزول جبل عظيم من الهواء وفي
تلك الحالة رمينا خردلة الى فوق فحين ما وصل الجبل اليها لابد وان ترجع الخردلة فلو وجب

وقوفها بين حركتيها لزم وقوف الجبل هناك في الهواء لان الخردلة تمنعه عن النزول
وذلك مستبعد جدا واعترض عليه بانا لا نسلم وجوب ملاقاة الجبل الخردلة
بل الملاقاة محال اذ الخردلة ترجع قبل الملاقاة بسبب مصادمات الهواء النازل
بسبب حركة الجبل قال ـــــ الثالث في الاضافة المقولة وتختم
الكلام في الاعراض اقول ـــــ المضاف هو الذي يكون ماهيته معقولة
بالاضافة الى غيره على معنى انه لا يتقرر في الوجود الخارجي والذهني الا لاجل وجود
ذلك الغير بازائه احترازا عن الملزومات مع لوازمها ولفظ المضاف يقال بالاشتراك
اللفظي على نفس الاضافة وهو المضاف الحقيقي وهو المقولة وعلى الماهية التي عرض
لها الاضافة وهو خارج عن غرضنا وعلى المجموع الحاصل من الاضافة ومعروضها
وهو المضاف المشهوري ومن خواص الاضافة ثلثة امور ا التكافؤ في لزوم الوجود
بالقوة والفعل في الخارج وفي الذهن فان الابوة ملازمة للبنوة مطلقا ٢ وجوب
الانعكاس ومعنى الانعكاس ان نحكم باضافة كل واحد من المضافين الى صاحبه من حيث
هو مضاف اليه فكما انه نقول الاب اب الابن نقول الابن ابن الاب اما اذا وقعت
الاضافة بين الاب والابن لا من حيث هو ابن بل من حيث هو انسان كما لو قلنا الاب
اب الانسان فلا تنعكس الاضافة فلا يقال الانسان ابن الاب ٣ ان الاضافة
اذا كانت في احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الآخر ايضا محصلة فالنصف
المطلق بازاء الضعف المطلق والنصف المعين بازاء الضعف المعين هذا اذا
فرض تحصل الاضافة نفسها اما اذا فرض تحصل موضوعها فلا يلزم من تحصل
من تحصل موضوع احدى الاضافتين تحصل موضوع الاخرى فان الرأسية اضافة
عارضة لعضو ما بالقياس الى ذي رأس فاذا صار ذلك العضو من حيث هو جوهر
محصلا يعني صار هذا الرأس لم يلزم من العلم به العلم بالشخص المعين الذي له الرأس

ثم من الاضافة ما هو متفق في الطرفين كالمماثل والمماثل والمساوي والمساوي ومنها ما هو
مختلف في الطرفين اما اختلافا محدودا كالضعف والنصف او غير محدود كالزائد
والناقص ثم المضافات قد تحتاج كل واحد منهما في الاتصاف بالاضافة الى صفة حقيقية
لاجلها صار مضافا الى الآخر كالعاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة دراكة لاجلها صار
عاشقا وفي المعشوق هيئة مدركة لاجلها صار معشوقا لعاشقه وقد تحتاج احدهما الى
تلك الصفة دون الآخر كالعالم والمعلوم فان العالم لا يتصف بالعلم الا لحصول صفة حقيقية
فيه ولا كذلك المعلوم وقد لا تحتاج منهما في الاتصاف بالاضافة الى صفة حقيقية
اصلا كاليامن والياسر ثم ان الاضافة تعرض لساير المقولات العشر لجميعها اما العارضة
للجوهر فكالاب والابن وللكم المتصل فكالعظيم والصغير وللكم المنفصل كالقليل
والكثير وللكيف كالاحر والابرد وللاين كالاعلى والاسفل وللمضاف كالاقرب
والابعد وللملك فكالاعرى والاكسى وللفعل كالاقطع والاصرم وللانفعال كالاشد
تسخنا وتقطعا وللوضع كالاشد انتصابا وانحناء وللمتى كالاقدم والاحدث
ولعل المقولتين الاخيرتين سقطتا عن قلم الناسخ في المتن ثم ان الاضافات
لما كانت تابعة لمعروضاتها مضافة اليها لانفسها لا جرم كان شخصية الاضافة ونوعيتها
وجنسيتها تابعة لشخصية ما عرضت له الاضافة ونوعيته وجنسيته فمثال الاضافة
الشخصية ابوة ذلك الرجل وابوة ذاك الرجل ومثال النوعية الابوة العارضة
لنوع الانسان فانا لو بدلنا هذا المعروض بغيره لم يتحقق الابوة ومثال الجنسية
المساواة العارضة للكم فانا لو بدلنا الكمية بالكيفية لم يتحقق المساواة وانما
صح هذا مثالا للاضافة الجنسية لكون الكم جنسا والعارضة للجنس تكون جنسا
وكذا تحقق التضاد في الاضافة تابع لتحقق التضاد في معروضاتها فان كانت

معروضات الاضافة متضادة كانت الاضافات العارضة لها ايضا كذلك والاولى
مثال الاحر والابرد فانهما اضافتان عرضتا للكيفيتين متضادتين فكون
الاحر ضدا للابرد ومثال الثاني العظيم والصغير فانهما اضافتان عرضتا لما
لا تضاد في الكمية فالعظيم ايضا لا يضاد الصغير ثم انه ذكر فرعا على مباحث
الاضافة في بيان اقسام التقدم وتصور التقدم والتاخر والمتقدم والمتاخر والمع
بديهي والتقدم على الشي له اشتراك المعنى يطلق على خمسة امور ١ التقدم بالزمان
ومعناه حصول المتقدم في زمان لم يوجد المتاخر فيه كتقدم الاب على الابن ٢
التقدم بالذات ويقال له بالطبع ومعناه ان المتاخر يحتاج الى المتقدم في وجوده
فيتقدم عليه طبعا كتقدم الجزء على الكل ٣ التقدم بالعلية ومعناه ان العقل يحكم
ان المعلول يستفاد منه كتقدم الشمس على ضوء الشمس وكتقدم حركة الاصبع على حركة
الخاتم ٤ التقدم بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر وتقدم العالم على الجاهل ٥
التقدم بالمكان كتقدم الامام على الماموم بتقدير جعل المحراب هو المبدا وليس الامور
النسبية الحاث زايدة وما ذكر في وجودها في الخارج فقد سبق الجواب وهذا الكلام
في منع انحصار اقسام التقدم في الخمسة قد تقدم وقد ختم المصنف الكلام في الاعراض
وشرع في مباحث الجواهر جزاه الله خيرا من عالم ماهر قال

الباب الثالث في الجواهر الى قوله اظهر من ذلك اقول

انما لم يتعرض لحد الجوهر ايضا لكونه معلوما مما سبق في تقسيم المعلومات وعرف بانه
الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كان لها وجود من الغير لا في موضوع فخرج
عنه الواجب لذاته اذ ليس وجوده عن غيره وكذا الوجود لانه لا يصدق عليه انه ماهية لو
وجدت في الاعيان كان لها وجود لا يكون في موضوع وقد ذهب الحكماء الى ان الجوهر

اما ان يكون محلا اي محلا يتقوم بما يحل فيه وهو الهيولي واما ان يكون حالا اي
حالا في محل فيه وهو الصورة او مركبا منهما اي من الحال والمحل اعني الهيولي والصورة
وهو الجسم او لا كذلك اي ولا يكون حالا ولا محلا ولا مركبا منهما وحينئذ لا يخلو
اما ان يتعلق بالاجسام تعلق التدبير والتصرف وهو النفس او لا يتعلق بها
هذا التعلق وهو العقل واذا كان تفسير الحال والمحل ما ذكر لم يرد النقض بسؤال
من قال الجسم جوهر هو محل العرض مع انه ليس بهيولي والعرض حال في الجوهر مع
انه ليس بصورة واما المتكلمون فقد قسموا الجوهر على وجه آخر فقالوا كل جوهر
فهو متحيز بناء على ما ذهبوا اليه من نفي القسمة على الموجود المحدث وهو انه اما ان يكون
متحيزا واما ان يكون حالا في المتحيز فلم يثبتوا القسم الثالث الذي هو لا يكون متحيزا
ولا حالا فيه وقد سبق الجواب عما تمسكوا به على نفيه في صدر الباب الاول ثم قالوا
وكل متحيز اما ان يكون قابلا للقسمة او لا يكون قابلا لها والاول هو الجسم والثاني
هو الجوهر الفرد ولما كان المصنف في هذا التقسيم ذاهبا الى ما ذهب اليه الحكماء
من اثبات القسم الثالث وهو الجوهر الذي لا يكون متحيزا ولا حالا فيه المعبر عنه بالجواهر
المفارقة رتب مباحث باب الجوهر على فصلين فصل في الجواهر الجسمانية وآخر
في المفارقات الروحانية الفصل الاول في مباحث الاجسام وهو خمسة الاول في
تعريف ماهية الجسم والحد الذي ارتضاه جمهور المتاخرين انه الجوهر القابل للابعاد
الثلثة المتقاطعة على الزوايا القايمة فقوله الجوهر جنس يدخل فيه الجواهر الخمسة
وقوله القابل للابعاد الثلثة احتراز عما سوى الجسم وانما قيد الابعاد بالمتقاطعة على
الزوايا القايمة احترازا عن السطح فانه يقبل الابعاد الثلثة المتقاطعة لكن لا
على زوايا قايمة وفسروا القبول بانه يمكن ان يكون الابعاد حاصلة فيه بالفعل اما

وجوبا كما في الافلاك او جوازا كما في العناصر وان لا يكون شيء منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة واعترض الامام على هذا الحد من وجهين ا ان الجوهر لم يثبت كونه جنسا لما تحته من الانواع واذا كان كذلك كان حد الجسم خاليا عن الجنس فلا يكون حدا وانما قلنا ان الجوهر لم يثبت جنسيته لان الجوهر كما سبق هو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كان لها وجود من الغير لا في موضوع والماهيات المشاركة في هذا المعنى جاز ان يكون مخالفة بتمام ماهياتها فلا يجب اشتراكها في ماهية يصدق عليها هذا الوصف فلا يجب كون الجوهر جنسا لما تحته ب ان القابل الماخوذ في هذا الحد لا يصلح ان يكون فصلا فلا يكون ما ذكر حد الجسم وذلك لان قابلية الابعاد اما ان يكون عرضا او جوهرا وعلى التقديرين لا يصلح ان يكون فصلا انما قلنا انه لا يكون عرضا لانه لو كان عرضا فعلى تقدير ان يكون فصلا للجسم الذي هو جوهر كان جزوا له مقوما لماهيته متقدما عليه وهو باطل اذ العرض لا يكون جزء الجوهر وانما قلنا انه لا يكون جوهرا لانه لو كان جوهرا دخل في الجنس واندرج تحته فيستدعي امتيازه عن الانواع الداخلة تحته فصلا آخر جوهريا لما مر ويعود الكلام اليه ويتسلسل وبهذا التقرير يعلم ايضا ان الجوهر لا يكون جنسا لما تحته وذلك بان يقال ان الجوهر لو كان جنسا للانواع الجوهرية فلابد وان يكون متشاركة في الجنس متمايزة بالفصول ای النوع الجوهری وان كان عرضا كان العرض جزوا من الجوهر متقدما عليه وان كان جوهرا كان الفصل هو مندرجا تحت الجنس فيستدعي فصلا آخر فيلزم ان يكون للفصل فصل آخر الى غير النهاية فلا ينتهي الى فصل بسيط وهو محال واجيب بانا لا نسلم ان الجوهر ليس بجنس ونختار ان القابل للابعاد جوهر قوله لو كان الامر كذلك لافضى الى لا تناهي الصور

قلنا لا نسلم ان الفصل لو كان جوهرا لكان مندرجا تحت الجنس وانما يلزم ذلك ان لو كان الجوهر المحمول على النوع حمل الجنس محمولا على الفصل ايضا حمل الجنس وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون الجوهر جنسا للنوع ولا يكون جنسا لفصله وقوله وان كان جوهرا دخل الجنس فيه سهو وقع به قلم المصنف او الناسخ والصواب دخل في الجنس وقالت المعتزلة ان الجسم عبارة عن الطويل العريض العميق وحصلوا على هذا الى ثمانية اجزاء جزوان للطول وجزوان للعرض واربعة اجزاء للعمق وقال اصحابنا الاشعرية ان الجسم هو المركب من جزوين فصاعدا كانهم عرفوه بما يقبل القسمة العقلية ثم لما عدد هذه التعريفات اشار الى ان الحق هو ما ذهب اليه الامام من ان ماهية الجسم متصورة تصورا اوليا فقال ولا شك ان حقيقة الجسم اظهر مما عرف به المعرفون وذلك لان كل احد يعلم بالضرورة من الجسم الكثيف المشاهد كونه متحيزا ذا حجم ويميز بينه وبين غيره وما كان كذلك لا يشتغل بتعريفه قال الثاني في اجزائه الى قوله ان لا توجد الحركة اصلا اقول الجسم اما ان يكون مركبا من اجسام مختلفة كالحيوان او متشابهة كالسرير ولا نزاع في تركبه من الاجزاء والابعاض واما ان يكون بسيطا بان يكون جزؤه مساويا للكل في الاسم والرسم والحد كالماء والهواء ولا انه قابل للانقسام والانقسامات الممكنة فيه اما ان يكون حاصلة بالفعل او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية فهذه اربعة اقسام لا مزيد عليها ا ان الاجسام البسيطة الطبايع مركبة من اجزاء صغار متناهية بالفعل وكل واحد منها غير قابل للقسمة اصلا اي لا كسرا لصغره ولا قطعا لصلابته ولا وهما لعجز الوهم عن التمييز بين طرفيه ولا فرضا كيلا يلزم خلاف المفروض

وهو قول اكثر المتكلمين ومنهم من قال انها مركبة من اجزاء لا تنقسم فعلا يعني
ان الجسم ينتهي في انحلاله الى اجزاء غير قابلة للقسمة الانفكاكية وان الحكمت وهما
ودونها ٢ انها مركبة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية في العدد وهو المنسوب
الى النظام ٣ قول من يقول الجسم البسيط واحد في نفسه لكنه قابل لانقسامات
متناهية وجعله الامام مردودا ومن ثم لم يذكره المصنف رحمه الله ٤ قول من
يقول ان الجسم البسيط واحد متصل في نفسه كما انه عند الحس كذلك وهو قابل
لانقسامات غير متناهية لا بمعنى خروجها الى الفعل دفعة واحدة بل بمعنى
ان الجسم لا ينتهي في الصغر الى حد الا ويكون بعد ذلك قابلا للانقسام كما انا
نقول انه تعالى قادر على ما لا نهاية له بمعنى ان قادريته لا تنتهي الى حد الا ويصح
منها الايجاد بعد ذلك لا انه يوجد الاشياء الغير المتناهية فان ذلك
محال وهو مذهب جمهور الحكماء والمصنف رحمه الله ذكر اولا لابطال مذهبهم
ثلثة اوجه ثم اتبعها اوجها اربعة لتصحيح مذهب جمهور المتكلمين الاول من الثلثة
ان كل جسم فهو قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة فليس بواحد في نفسه اي
يمتنع ان يكون واحدا في نفسه ينتج ان كل جسم ليس بواحد في نفسه وهو المطلوب
اما الصغرى فبالاتفاق واما الكبرى فلقوله والا اي لانه لو صح ان يكون
واحدا لقامت الوحدة بالذات اي لكانت عارضة له لانها ليست بغير الذات
والا لزم ارتفاع الذات عند ارتفاع الوحدة واذن لو كان ما يقبل القسمة
واحدا لزم قيام الوحدة بالذات لكن ذلك محال لان القايم بما يقبل القسمة
قابل للقسمة فتنقسم الوحدة بانقسام محله وهو محال وهو معنى قوله وانقسمت
بانقسامه اي وانقسمت الوحدة بانقسام محله وهو محال الثاني لو كان الجسم

واحدا في نفسه كما هو عند الحس لم يكن منقسما بالفعل لكنه منقسم بالفعل فلا يكون
واحدا في نفسه اما الشرطية فظاهرة واما بطلان التالي فلان كل منقسم
يتميز مقاطع اجزائه بخواص مختلفة يعني ان كل جزء يفرض فيه كان مخصوصا
بخاصية لا توجد في الجزء الاخر فان مقطع الربع بالربعية والثلث بالثلثية و
حينئذ يلزم حصول الانقسامات بالفعل وعلى هذا فيكون الجسم منقسما بالفعل
متعددا بحسب تعدد تلك الخواص المختلفة العارضة لمقاطع اجزائه فبطل ان
يكون واحدا متصلا في نفسه الثالث الجسم البسيط كالماء اذا قسم وفرق قسمين
فلا يخلو اما ان يكون هوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم حاصلة له قبل هذا التقسيم
والتفريق ام لم يكن والثاني باطل والا لزم ان يقال الماءان ما كانا موجودين متحصلين
بالهوية قبل التقسيم وانما حدثا واتصفا بالهوية بعد التقسيم وهو محال والا لزم
ان يكون التفريق اعداما للجسم الاول بالكلية واحداثا لجسمين آخرين مع القسمان
وعلى هذا يلزم من شق البعوضة سطح بحر براس ابرتها اعدام البحر المشقوق
السطح وايجاد بحر آخر ذي قسمين وهو ضروري الفساد فتعين الاول وهو ان
هوية القسمين حاصلة له قبل التقسيم فيكون الانقسام بالفعل حاصلا في الجسم
قبل التقسيم وذلك ما كنا نبغ فثبت بهذه الوجوه الثلثة ان كل جسم ليس بواحد
في نفسه كما يزعمه الحكماء قوله بل هو مركب من اجزاء وتلك الاجزاء لا تنقسم شروع
في تصحيح مذهب المتكلمين وهو ان الجسم مركب من اجزاء متناهية كل واحد منها لا
يقبل القسمة بوجه ما ودليل عليه وجوه اربعة الاول قوله وتلك الاجزاء لا تنقسم
والا لكانت يعني لو كان الجسم قابلا لانقسامات غير متناهية لزم ان يكون مركبا من

اجزاء لا نهاية لها بالفعل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ظاهر وهو ان تلك
الاجزاء لو انقسمت كان لها لا محالة اجزاء آخر وبتقدير قبول الانقسامات الغير المتناهية
يكون لاجزاء تلك الاجزاء اجزاء اخر وهلم جرا وعلى هذا يلزم ان يكون الجسم مركبا
من الاجزاء التي لا نهاية لها وبيان بطلان التالي قياس استثنائي اشار اليه المصنف
وهو المذكور في الاشارات لابطال مذهب النظام صورته هكذا لو كان الجسم مركبا
من اجزاء لا نهاية لها لكان حجم المولف من عدد متناهي من جملة ما لا يتناهى امثال حجم
من حجم الواحد وليس ما زيد منه والتالي والمقدم باطلان فبطل كون الجسم مركبا مما لا يتناهى
بيان ذلك ان كل عدد من اعداد اجزاء الجسم متناهيا كان او غيره فالواحد موجود
فيه وهو ظاهر فاذا اخذنا ثمانية وحدات منها واضفنا بعضها الى بعض بحيث يحصل
لها في كل جهة من الجهات الثلث جزءان اي مقدار ما مانع لان يدخل فيه آخر مثله
يعني حتى يصير المولف طويلا عريضا عميقا حصل لا محالة جسم مركب من اجزاء متناهية
وحينئذ يجب ان يكون نسبة حجمه الى حجم ساير الاجسام التي زعم الخصم ان آحاده
غير متناهية نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر لان المشاهدة دالة على
ان هذه الاجسام متناهية في مقاديرها وحينئذ يجب ان يكون ازدياد الحجم بحسب
ازدياد التاليف والنظم والا لم يكن بتاليف الاجزاء مفيد لحصول المقدار وهو اساس
الى بطلان القسم الثاني وهو ان يكون حجم المولف ليس بازيد من حجم الواحد والاول
ايضا باطل وهو ان يكون حجم المولف ازيد من حجم الواحد وذلك لانه لو كان حقا لكان
نسبة حجم المولف من اجزاء متناهية الى حجم المولف من اجزاء غير متناهية نسبة متناه الى
متناه لكنها كنسبة الآحاد المتناهية الى الآحاد الغير المتناهية فنسبة متناه الى

متناه كنسبة متناه الى غير متناه هذا خلف محال وانما فرض ثمانية اجزاء ليثبت له الحجم
في الجهات الثلث ويصح نسبته الى ساير الاجسام لان الذي يكون حجما في جهة واحدة او
جهتين وهو الخط والسطح لا ينسب الى الجسم الثاني لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية
لامتنع قطع تلك المسافة الا بعد قطع اجزائها لكن قطع كل جزء منها مسبوق بقطع ما قبله
فلا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها مثلا الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا فلو كان في الجسم اجزاء
غير متناهية امتنع قطعها الا في زمان غير متناه والنظام لما الزم هذا ارتكب القول
بالطفرة وقال القاطع يا ترى حالة القطع بعض اجزاء المسافة ويطفر عن البعض والا
اجابوا عنه وقالوا الطفرة لا بد لها ايضا من محاذاة الطافر للاجزاء المطفورة ويلي
القطع بالمسافة غير زمان الطفرة فيلزم ايضا ان لا يمكن قطعها الا في الزمان الغير المتناهي
وهو محال الثالث ان النقطة طرف الخط فوجب ان لا تنقسم والا لكان طرف الخط
احد قسميها فلا يكون الطرف طرفا هذا خلف واذا ثبت انها موجودة وانها غير
قابلة للقسمة لزم القول بالجوهر الفرد لان النقطة ان كان جوهرا اي متحيزا كما هو عند
المتكلمين فقد ثبت الجوهر الفرد وهو المطلوب وان كان عرضا فلها محل فيجب ان لا ينقسم
محلها والا لزم انقسام النقطة بانقسام محلها وهو محال واذا لم ينقسم محلها وهو متحيز
لزم القول بالجوهر الفرد ايضا الرابع ان الحركة مركبة من امور كل واحد منها لا يقبل الانقسام
وذلك لانه لا شك في وجود الحركة اذ الحس شاهد به فلا بد وان يكون لها في الحاضر وجود
والا لامتنع ان تصير ماضيا او مستقبلا وهو يستلزم نفي الحركة راسا وهو محال
فاذن للحركة حضور فتلك الحركة الحاضرة لا يجوز ان تنقسم وهو قوله فالحركة الحاضرة
غير منقسمة على معنى انه لا يمكن ان يوجد ما هو اقصر منها قوله والا لما كان الكل
حاضرا اي والا لكان بعض اجزائها قبل البعض فلا يكون كل الحاضر حاضرا هذا خلف فاذن

تلك الحركة الحاضرة غير منقسمة واذا كان كذلك كان القول بالجوهر الفرد حقا وهو يعني
قوله فلا ينقسم ما فيه وذلك لان القدر المقطوع من المسافة بالحركة التي لا تنقسم
يجب ان يكون غير منقسم والا لكانت الحركة التي في نصفها نصف الحركة التي في كلها فتكون
الحركة منقسمة وقد فرضناها غير منقسمة هذا خلف فثبت ببعض هذه الوجوه الاربعة
ان في جملة الاجسام ما هو غير قابل للقسمة وهو المطلوب فان قيل الحركة الحاضرة
غير موجودة بل هي اما نهاية الماضي او بداية المستقبل وهما معدومان فلا يلزم
القول بالجوهر الفرد قلنا لو لم يكن الحركة الحاضرة موجودة لزم ان لا يكون الحركة
موجودة اصلا وقد عرفت ان الحس شاهد بوجودها قال ——— احتج
الحكماء الى قوله والقابل لها الجسم اقول ——— هذا بيان لمذهب الحكماء في مقامين
مع التنبيه على الجواب احدهما نفي الجوهر الفرد والثاني تركب الجسم من الهيولي والصورة
وهو مرتب على الاول فقوله واحتج الحكماء الى قوله وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلاث
بيان للمقام الاول وقوله ثم قالوا فالجسم متصل في نفسه بيان للمقام الاول وقوله واعلم
ان دليل الفرقتين الى آخره اشارة الى جوابهم في المقامين وقد ذكر على المقام الاول
وهو نفي الجوهر الفرد من حجج الحكماء تسعة ا ان كل متحيز بعرض فان فوقه غير تحته
ويمينه غير يساره فاذن يتعدد جوانبه بتعدد الجهات فيكون منقسما ب لو فرضنا
سطحا من جواهر فردة ثم اشرقت الشمس عليها صار احد وجهيه مضيئا دون الآخر وهو
قوله والوجه المضيء منه غير الوجه المظلم منه ويلزم منه انقسام الجزو الذي لا يتجزى فان
قيل هذان الوجهان انما يدلان على تغاير جهات الجزو لا على انقسامه اذ الاول
انما يدل على ان جهة اليمين مثلا غير جهة الشمال والثاني انما يدل على ان جهة المضيء
غير جهة المظلم وتغاير الجهات لا يبطل وحدة الجوهر ولا يقتضي انقسامه فان مركز

الدايرة يحاذي جميع اجزاء الدايرة مع انه لا يلزم منه انقسامه قلنا الجهتان المتغايرتان
لذلك الجزو ان كانا جوهرين لزم ان يكونا جزوي ذاته فثبت القول بانقسام الجوهر الفرد وان
ان كانا عرضين فلابد لهما من محلين متغايرين يقومان بهما عليهما لامتناع قيام العرضين
المتضادين على محل واحد وحينئذ يلزم انقسام الجوهر الذي هو المحل ج لو ركبنا خطا
من اجزاء شفع كاربعة مثلا ووضعنا فوق الطرف الايمن منه جزوا وتحت الطرف الايسر
جزوا آخر هكذا ° ° ° ° ثم تحركا اي الجزوان الموضوعان على الخط على التساوي معا
بحيث يمشي كل واحد منهما الى الطرف المتحرك اليه دفعة تحاذيا لا محالة اي لم
كانت واحد منهما بصاحبه ولا يمكن ذلك الا بعد تحاذيهما على ملتقى الجزوين يعني الثاني
والثالث ومتى كان كذلك يلزم الانقسام اي انقسام الجزوين المتحركين والمتحرك
عليهما جميعا د كلما قطع المتحرك السريع بحركته جزوا من الاجزاء التي في المسافة على
القول بها في زمان معين وجب ان يقطع المتحرك البطي اقل من ذلك الجزو في مثل ذلك
الزمان والا لزم ان يساوق البطي السريع في جزو من اجزاء تلك المسافة ويقف في
جزو آخر منها ويلزم ان يكون البطو في الحركات بتخلل السكنات وقد تقدم فساده
فتعين ان يقطع البطي اقل من الجزو وحينئذ يلزم انقسام الجزو ه لو كان الجوهر
الفرد موجودا لكان كل جسم مركبا منه لان المفروض كذلك لكن التالي باطل لانا لو
فرضنا جسما اجزاؤه وتر وكان ظل ذلك الجسم في بعض الاوقات مثليه لجسد كان
ظله شفعا لان ضعف الوتر شفع ولا شك ان لكل شفع نصفا فلظله نصف وعلى
هذا كان مثل الجسم من الظل ظل نصفه اي نصف ذلك الجسم فيكون له نصف
فيكون لذلك الجسم المفروض تركبه من الاجزاء المفردة نصف فينتصف الجزو المتوسط
بين الشفعين فينقسم وهو المطلوب هذا وقد برهن اقليدس في كتابه على ان كل خط

يصح تنصيفه فالخط المركب من الاجزاء الفردة يصح تنصيفه فينتصف الجزو ٢ ايضا فانا لو
خطا مركبا من اجزاء ثلثة متماسة وليكن خط ب ج د وفرضنا على احد طرفي هذا
الخط جزوا وليكن طرف الباء وعلى هذا التقدير يبقى ما فوق الجزو الوسطاني والتحتاني
وهما الجزو الثاني والثالث خاليا فاذا فرضنا ان الجزو الموضوع على طرف الخط تحرك الى
اليسار وتحرك الخط الى اليمين وحينئذ فلا يخلو اما ان ينتقل الجزو الى ما فوق الجزو
الثاني وهو الجيم وهو محال لان الجزو الثاني حينئذ انتقل الى مكان الجزو الاول
لحركة الخط والجزو تحرك عن مكان الجزو الاول واما ان ينتقل الى ما فوق الجزو الثالث
وهو الدال وهو مستلزم للمطلوب لانه حينئذ قطع جزوين وهما الثاني والثالث فيما قطع
ما تحته وهو الجزو الثاني الوسطاني جزوا واحدا هو الجزو الثالث وحينئذ يلزم انقسام
الاجزاء لان ما منه يلاقي احدهما غير ما يلاقي الآخر ويلزم منه انقسام الزمان الذي
وقع فيه قطع الاجزاء وانقسام الحركة التابع لانقسام المتحرك وانقسام المسافة
المقطوعة ٧ الجزو متناه فهو متشكل اذ لا معنى للشكل الا هيئة احاطة الحد
الواحد او الحدود بالشيء وكل متناه فانه احيط به حد او حدود فان احاط به حد
واحد كان كرة وان احاط به حدود مختلفة فهو المضلع كالمثلث والمربع وعلى هذا
فالجزو ان كان كري الشكل فعند انضمامه الى اجزاء اخر لا يتجزى تحدث فيما بينها فرج
خالية اقل منها لا تسع تلك الفرج اجزاء تماثل تلك الاجزاء المتضامة في المقدار بل تكون
كل واحد من تلك الفرج اصغر من كل واحد من تلك الكرات وحينئذ يوجد شيء
اصغر من الجواهر الفردة وهو المطلوب وان كان مضلعا كانت فيه زوايا وكل
ما كان كذلك فان جانب الزاوية منه اقل واصغر من جانب المضلع فينقسم الجزو فثبت
ان الجوهر الفرد الذي يقول به المتكلم منقسم على كل تقدير ٨ لو ثبت القول بالجزء الذي لا يتجزى

فاذا دارت الرحا فانها تقطع الطوق العظيم منه جزوا فلا يخلو الطوق الصغير اما
ان يقطع اقل من جزو فينقسم الجزو واما ان يقطع جزوا تاما فيلزم ان يكون الصغير مساويا
للعظيم وان يكون المسافة التي يقطعها التي يقطعها الصغير مثل الذي يقطعها العظيم هذا
خلف واما ان يقطع الصغير تارة جزوا ويسكن تارة اخرى عند زمان حركة العظيم
فيلزم تفكك اجزاء الرحا بعضها عن بعض وهو محال بالضرورة ٩ وله وكذا الفرجار يعني ان
الفرجار الذي له شعب ثلث اذا قطعت الشعبة الخارجية منه جزوا لا يتجزى فان قطعت
الشعبة الوسطانية جزوا مثله كانت الدايرة التي ترسمها الوسطانية مثل التي
ترسمها الخارجية هذا خلف وان قطعت اقل يلزم انقسام ما لا يتجزى وان سكنت
الوسطانية في بعض زمان حركة الخارجية يلزم تفكك اجزاء الفرجار وهو باطل بالضرورة
والمتكلمون قالوا لم لا يجوز ان يسكن الطوق الصغير والشعبة الوسطانية في بعض زمان
حركة الخارجية قوله لو كان كذلك لزم تفكك اجزاء الرحا والفرجار قلنا لم لا يجوز ان
يحفظها الفاعل المختار عن التفكك ثم انه ذكر على المقام الثاني للحكماء وهو تركب الجسم
من الهيولى والصورة دليلهم المشهور ونحن نلخص محل النزاع اولا ثم نقرر دليلهم
لا شك ان في الموجود موجودا شاغلا للحيز مسمى بالصورة الجسمية فهو اما ان يكون
قايما بنفسه وهو قول المتكلمين واما ان لا يكون حالا الا في محل وهو قول الحكماء قالوا
ان الجسم البسيط في نفسه واحد كما هو عند الحس لا تركيب فيه من الجوهر الفرد وهو المراد بكونه
متصلا ويقبل الانقسامات الوهمية بلا نهاية اذا تمهد ذلك فيقولون لا ريب ان هذا الجسم
المتصل في نفسه قابل للانفصال كالماء فالقابل لهذا الانفصال ليس هو الصورة
الاتصالية قوله لانه يعدم عندها اي لان الاتصال يصير معدوما عند الانفصالات
والانقسامات قوله والقابل مع المقبول اي والقابل يجب ان يكون موجودا مع المقبول
والاتصال لا يبقى مع الانفصال والذي يقبل ذلك يبقى حالة الانفصال والقابل

العظيم و

ولذلك لان الاجزاء المتوهمة المفروضة في الجسم متماثلة اي متساوية في ماهية الجسمية
فيصح بين كل جزوين من تلك الاجزاء ما يصح بين جزوين آخرين اذ كل ما صح على
الشيء صح على ما يماثله وعلى هذا فيصح بين الجزوين المتلاصقين من الاتصال الرافع
للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتواصلين بالوهم وبالعكس اي ويصح بين المتصلين
من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين يريد انه اذا صح على
احد نصفي الجزو الواحد ان يتصل بنصفه الآخر اتصالا رافعا للاثنينية وكما صح على
ذلك النصف ان يباين نصف جزو آخر وجب ايضا ان يصح على ذلك النصف ان يباين النصف
الثاني من ذلك الجزو وعلى هذا يبطل الجوهر الفرد ويثبت ان الجسم المتصل في نفسه يعرض
له الانفصال ولا تمشي الحجة المذكورة لاثبات الهيولى قلنا ان مدار هذا الكلام على ان
الجسم مركب من اجزاء متماثلة في ماهية الجسمية وهو ممنوع ولا يمكن ان يقال الاجسام هنا
متشاركة في قبول الابعاد الثلثة فتتشارك في الماهية اذ الاشياء المختلفة في الماهية
يجوز اشتراكها في لازم واحد واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الجسم مركبا من
اجزاء متخالفة بالماهية وعلى هذا لم يلزم من صحة حكم على بعض تلك الاجزاء ان يصح على
الباقي وان وقعت المساعدة على وجوب تماثلها في الماهية فلم لا يجوز ان يكون طبيعة
كل واحد منها مانعة عن الانفكاك وعلى هذا لا يلزم من جواز القسمة الوهمية جواز
القسمة الانفكاكية لوجود المانع قوله ان كل متصل يفرض فيه فانه يقبل الانفصال
والانفكاك وليس هو الاتصال فهو امر آخر وهو المراد بالهيولى قلنا لم لا يجوز ان
تكون الاجزاء قابلة للاتصال والانفصال كما سبق ولئن سلمنا كون الجسم متصلا في نفسه
كما هو عند الحكماء لكن لا نسلم ثبوت الهيولى ولم لا يجوز ان يكون الاتصال عبارة
عن وحدة الجسم والانفصال عبارة عن تعدده بمعنى لم قلتم ان القابل للانفصال

للانفصال شيء آخر وراء الاتصال هو قابل للاتصال والانفصال وهو يسمى القابل
لها هيولى ومادة والاتصال الذي هو صفة الشيء بالقياس الى غيره يسمى صورة
فالجسم فيه جزوان احدهما الامر القابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى والثاني
الصورة الاتصالية الحالة فيها ويقال لها الصورة الجسمية قالوا ويلزم من هذا ان
يكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة لان الصورة الجسمية اما ان تكون لذاتها غنية
عن المحل او محتاجة اليها والاول محال والا لما حلت فيها اذ الغني بذاته عن الشيء
لا يحل فيها فتعين الثاني فهو مركب من الهيولى والصورة قوله واعلم ان دلائل
الفريقين اشارة الى جواب الحكماء في المقامين يعني ان الدلائل المذكورة
من طرف المتكلمين على اثبات الجوهر الفرد تدل على امتناع الانقسام الفعلي
واما الدلائل المذكورة من طرف الحكماء فهي انما تدل على وجوب القسمة الوهمية
وهو لا يستلزم القسمة الفعلية ففي كلامه هنا لغز دقيق واذا ثبت امتناع
الانقسام الفعلي على الجسم بدليل المتكلم ولم يثبت الانقسام الفعلي عليه بدليل الحكيم
كان القول بالجوهر الفرد حقا وحينئذ لم يثبت كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة اذ
من المحتمل ان يقال الجسم مركب من اجزاء كل واحد منها غير قابل للانقسام الفعلي
وان كان قابلا للقسمة الوهمية وعلى هذا لم يكن الجسم الذي يعرض له الانفصال
متصلا على الحقيقة بل يكون اتصاله عبارة عن اجتماع الاجزاء وانفصاله
عبارة عن تفرقها ويسقط الحجة المذكورة في اثبات الهيولى وهو مذهب ديمقراطيس
فانه ذهب الى ان الاجسام القابلة للانفصال مركبة من اجزاء كروية الشكل غير قابلة
للانفكاك وان كانت قابلة للقسمة الوهمية الى غير النهاية فان قيل
القسمة الوهمية مفضية الى جواز القسمة الانفكاكية اي فاذا كان الجسم قابلا
لانقسامات وهمية الى غير النهاية كان قابلا للانقسامات الانفكاكية الى غير النهاية كان هو

اذا لم يكن نفس الاتصال ولا كل واحدة من تلك الاجزاء الصغيرة لزم تركب الجسم من
الهيولي والصورة وانما يلزم ذلك لو لم يكن القابل للاتصال والانفصال هو الاتصال
نفسه وهو ممنوع بل الاتصال والانفصال مما الوحدة والتعدد وما عرضا
يتعاقبان على الجسم فالطاري والزايل مما التعدد والوحدة والمحل القابل
لهما هو الجسم قال ـــــــ فرع الحق قوله لاختلاف الاعراض
والهيآت اقول ـــــــ انما ترجم هذا بالفرع لانه حكى عن الحكماء فيه
اربعة امور متفرعة على تركب الجسم عن الهيولي والصورة الاول ان الصورة
لا تنفك عن الهيولى لوجهين ا ان الصورة الجسمية لا تنفك عن التناهي كما مر
بيانه في تناهي الابعاد واذا لم تنفك عن التناهي لم تنفك عن الشكل لانه عبارة
عن احاطة حد او حدود بالجسم وكل متناه فانه يحيط به حد او حدود فاذن
الصورة الجسمية لا تنفك عن التشكل ايضا فنقول السبب الموجب للتناهي
والتشكل في الجسم اما ان يكون نفس الصورة الجسمية العامة او شيئا من لوازمها
او الفاعل المباين عنها او الحامل بما فيه من الصفات المختلفة والكل باطل
سوى الاخير فيتعين اما انه لا يكون نفس الصورة الجسمية العامة ولا شيئا
من لوازمها فلانه لو كان كذلك لزم ان يكون شكل الجزو مساويا لشكل
الكل لوجوب التساوي في المعلولات عند التساوي في العلل واما انه
لا يكون الفاعل فلانه لو كان هو السبب لزم ان يكون الصورة المجردة عن المادة
مستقلة لقبول الفصل والوصل وهو المراد بالانفعال وحينئذ يعود
المحال المذكور من لزوم كون شكل الجزء مساويا لشكل الكل فتعين
ان يكون الموجب للتناهي والتشكل هو الحامل بما فيه من الصفات المختلفة
الموجبة لاستعدادات متفاوتة وهو المادة فظهر ان الصورة لا تنفك عن

لما ظ

الهيولى ٢ ان الصورة الجسمية قابلة للقسمة الوهمية ابدا وكل ما قبل القسمة الوهمية يقبل
القسمة الانفكاكية وكل ما قبل القسمة الانفكاكية فله مادة على ما سبق تقرير هذه
المقدمات الثلث فكل صورة جسمية لا بد لها من مادة على ما عرفت الكلام على هذه
المقدمات الامر الثاني ان الهيولى لا تنفك ايضا عن الصورة الجسمية وهو قوله ولا
الهيولى عنها وذلك ايضا لوجهين ا لو تجردت الهيولى عن الصورة فلا يخلو اما ان
يكون ذات وضع اي يمكن الاشارة اليها بانها هنا ام هناك ام لا يكون والقسمان باطلان
مكان تجردها وخلوها عن الصورة باطلا اما الاول فلانها لو تجردت وكان مشارا
اليها كانت في حيز لا محالة واما ان يكون قابلة للقسمة في الجهات الثلث او لا يكون فان
انقسمت في الجهات الثلث كان جسما تعليميا وان لم تنقسم في الجهات الثلث فان لا تنقسم اصلا
او تنقسم في جهة واحدة او تنقسم في جهتين كان الحاصل على التقدير الاول نقطة و
على الثاني خطا وعلى الثالث سطحا فظهر ان الهيولي لو كانت بانفرادها ذات وضع
لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها مجردة ذات وضع
باطل وانما بطل كونها احد هذه الاربعة لان الجسم والخط والسطح لكونها مقادير
محتاجة الى حامل فهي غير الحامل واما النقطة فلا يمكن ان يكون الاحالة في غيرها
والا لكانت جوهرا فردا والحامل لا يكون حالا فهو ليس بنقطة واما الثاني فلانها
لو تجردت ولم يكن مشارا اليها لزم ان لا يلحقها الصورة الجسمية او لحقتها وصارت
حينئذ ذات وضع لامتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخلو اما ان يحصل
في جميع المواضع او في موضع مخصوص معين والاول محال بالبديهة والثاني ايضا باطل
لان حصولها في الحيز المخصوص لو كان للجسمية او لما يلازمها وجب حصول كل الاجسام
فيه وان كان لامر غير لازم لها مخصصة لا يجب عند حصول الجسمية حصول ذلك الامر

فلنفرض عدم ذلك الامر عند حصولها وحينئذ يكون اختصاصه بذلك الوضع
المخصوص من بين سائر الاحياز ترجيحا لبعض الجائزات بلا مرجح وهو محال
فثبت ان القول بخلو الهيولى عن الصورة يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فيكون
باطلا ٢ لو تجردت الهيولى لكانت موجودة بالفعل ومستعدة للصورة الجسمية
بالقوة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم
فلان الشيء الواحد من الجهة الواحدة لا يقتضي قوة وفعلا لما ثبت ان الواحد لا
يصدر عنه الا الواحد فاذن يجب ان يكون لتلك الهيولى ما يقتضي هو القوة
اعني استعدادها لقبول الصورة وهي الهيولى فيكون للهيولى هيولى اخرى
ويعود الكلام الى تلك الهيولى ويتسلسل الامر الثالث كيفية تعلق الهيولى
بالصورة وهو قوله فالهيولى تفتقر اليها في بقائها وتحيزها والصورة تحتاج الى المادة
في تعينها وتشكلها ولما كان هذا الامر مستفادا من الامرين الاولين فرعه عليهما بالفاء
ولم يذكر عليه حجة وذلك لانه لما بين ان الهيولى يمتنع انفكاكها عن الصورة
علم احتياج استبقاء ذات الهيولى الى استحفاظ الصورة اما تشخصها ان امكن
كما في الافلاك وتنوعها ان لم يمكن كما في العناصر فافتقرت الهيولى الى الصورة في
بقائها اي في بقاء الهيولى ومن ثم شبهتا بالسقف والدعامات ولما بين ان الصورة
الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع ولولا الجسمية استحال تحيز
الهيولى تبين فيه انها التي تحتاج اليها الهيولى في تحيزها ولهذا الصورة لما لم تكن
منفكة عن الهيولى ولكان التناهي المستلزم للتشكل من توابع الهيولى كما سبق
افتقرت الصورة في تشخصها وتشكلها الى الهيولى فعلم ان لكل واحدة منهما افتقارا
الى الاخرى من وجه قال الامام في شرحه للاشارات لما ثبت ان الهيولى

والصورة متلازمان فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة او الصورة محتاجة الى
الهيولى من غير عكس فيهما او يكون كل واحد منهما محتاجا الى الاخرى او لا يكون
كل منهما محتاجا الى الاخرى والاول من هذه الاقسام على ثلثة اقسام لان الصورة حينئذ
اما ان تكون علة مطلقة للهيولى او جزءا منها او لا علة ولا جزء علة بل تكون آلة
وواسطة للعلة فالاقسام ستة والحق عند الشيخ ان الصورة جزء العلة الهيولى فقد
نبين بطلان بعض هذه الاقسام مما قدمنا في بيان امتناع انفكاك احديهما عن الاخرى
وانا لم نمتنع ان تكون الهيولى علة للصورة لان الهيولى قابلة للصورة فلو كانت علة لها لزم
كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وهو محال فبقي كون الصورة علة لها فاما ان تكون
علة مطلقة لها او جزءا منها او لا ولا وهذا الثالث احالوه بان كل متلازمين فلا بد و
ان يكون احدهما علة للآخر وكذا الاول وهو كون الصورة علة مطلقة مستقلة للهيولى
لان الهيولى تبقى بعد زوالها والمعلول لا يبقى مع عدم علته المطلقة فلم يبق الا ان
يكون الصورة جزءا من العلة فيكون شريكة لشيء آخر ويكون مجموعهما علة لوجود الهيولى
وذلك الشيء ان كان جسما او جسمانيا عاد المحال وان لم يكن كذلك فهو موجود مجرد
مفارق وهو المطلوب الامر الرابع ان المادة كما لا تخلو عن الصورة الجسمية لا تخلو
ايضا عن صورة اخرى نوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا واستدلوا على ذلك
بان المادة لو خلت عن الصورة النوعية لما اختلفت الاجسام في الهيئات والامكنة والكيفيات
كالحرارة والبرودة والاوضاع الطبيعية كالمركز والدائرة وقبول التشكل وقبول
الانفكاك بيسر كما في الاجسام الرطبة من العنصريات او بعسر كما في الاجسام الصلبة و
التالي باطل لاختلاف الاجسام في جميع ذلك بالضرورة ولا يمكن ان يقال الجسمية
العامة كانت مقتضية لتلك الامور المختلفة لامتناع صدور الآثار المختلفة عن

فاعل

واحد ولا الهيولي لان الفاعل لايكون قابلا لما يفعله فعلها اذن امور مختلفة
غير الهيولي والصورة الجسمية لكن يجب ان تكون تلك الامور مفارقة لها لان
المفارق الى جميع الاجسام على السواء ويجب ان تكون صورا لا اعراضا لان الجسم
يمتنع ان تحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور فظهر امتناع خلو
الجسم عن الصور النوعية واذ قد فرغ المصنف عن حكاية كلام الحكماء في
التفاريع الاربعة اخذ في تزييفها وذكر ان بنا حججهم في اثبات هذه المطالب الاربعة
على نفي الفاعل المختار وهو باطل واي باطل بل الحق المبين ثبوته كما سيجي الدلالة
على ذلك وعلى هذا التقدير يكون الموجب للتناهي والتشكل هو ارادة الفاعل
المختار لا الحامل كما ذكروه فلا يتمشى لهم دعوى امتناع انفكاك الصورة عن الهيولي
وكذا يكون لحوق الصورة بالهيولى في حيز معين بارادة الفاعل المختار فلا يلزم ما ذكره
من ترجح لا لمرجح عند فرض لحوق الصورة لما في وضع مخصوص فلا يتمشى لهم دعوى
امتناع انفكاك الهيولي عن الصورة وكذا يكون ذلك الجزء هو الله تعالى فلا يتمشى لهم
المطلب الثالث وكذا يكون اختصاص بعض الاجسام ببعض الهيآت والكيفيات
مثلا بارادة الفاعل المختار كما اشار اليه الكتاب الالهي تسقى بماء واحد
ونفضل بعضها على بعض في الاكل ثم انه تنزل وذكر اعتراضات على حججهم
وهو قوله ومع ذلك فللمعترض يعني وان سلمنا ان الفاعل موجب بالذات ان يقول
في ابطال دليلهم التفريع الاول لم لا يجوز ان الموجب للتناهي والتشكل هو الفاعل
قوله لو كان هو السبب لزم ان تكون الصورة المجردة مستقلة بقبول الفصل
الوصل قلنا لم لا يجوز ان تكون في الصورة نفسها قوة لا انفعال بلا شركة من الهيولى
قوله لو كان كذلك لزم ان تكون تشكل الجزء مساويا لكله قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك

ان لو كان قبول الاشكال نفس قبول الفصل والوصل وهو ممنوع الا ترى انك
تاخذ الشمعة فتشكلها باشكال مختلفة مع انه لا يرد عليه الفصل والوصل قوله في
الوجه الثاني الصورة الجسمية قابلة للقسمة الوهمية فكانت قابلة للانفكاكية
فلها مادة قلنا للمعترض ان يجوز عدم هذا الاستلزام لما ذكرنا ان مدار هذا الاستلزام
على تساوي الاجسام في الماهية وهو ممنوع وان سلم فلم لا يجوز ان يكون تشخص
كل واحد منها آبيا عن الانفكاك فلا يستلزم المادة فعلم ان مطلبهم الاول لا
وايضا للمعترض ان يجوز اقتضاء المادة المجردة وضعا معينا بان يقول لم لا يجوز
ان تكون الهيولى المجردة عن الصورة مقتضية لوضع وحيز معين لا مطلقا
لكن بشرط اقتران الصورة الجسمية بها قوله في الوجه الثاني لو كانت الهيولى مجردة
عن الصورة لكانت الهيولي موجودة بالفعل ومستعدة للصورة بالقوة والواحد
لا يصدر عنه الا الواحد قلنا للمعترض ان يجوز كون الواحد مبداء لكثير ما
لم لا يجوز ان تكون الهيولى المجردة موجودة بالفعل مستعدة للصورة الجسمية بالقوة
بناء على صدور الكثير من الواحد على انا نقول ان القابلية امر اضافي لا وجود
لها في الخارج حتى يكون اثرا محتاجا الى موثر وان سلم فان وجود المادة بالفعل ليس
مقتضى ذاتها حتى يلزم ان تكون المادة علة لوجوده الذي بالفعل والقابلية للصورة
حتى يلزم ان تكون الة قوة ويلزم صدور الكثير من الواحد بل هو من المفارقات وعلى هذه
الاحتمالات لا يتم ما ذكره لاثبات المطلب الثاني لهم واذا لم يتم لهم الدست في المطلبين
الاولين كيف يتم لهم في المطلب الثالث المرتب هو عليهما ومن ثم لم يتعرض للاعتراض عليه
وكذا للمعترض ان يطالب الحكماء بتعيين ما يوجب الاختلاف في الصور النوعية بان يقول
هب ان اختلاف الاعراض والهيآت يستند الى اختلاف الصور النوعية فاختلا

الصور النوعية الى ما ذا تستند فان جعلوا موجب اختلاف الصور النوعية
في العنصريات هو الاصول العنصرية السابقة بان يقولوا المادة قبل حدوث
تلك الصورة النوعية فيها كانت موصوفة بصورة اخرى سابقة لاجلها استعدت
المادة لقبول الصورة النوعية اللاحقة وجعلوا موجب اختلافها في الفلكيات اختلاف
المواد الفلكية بان يقولوا ان لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك
الآخر وكل مادة انما تقبل الصورة التي حصلت لها فللمعترض ان يعود ويقول
ان ما تجعلونه هو الموجب لاختلاف الصور النوعية في العناصر والافلاك هو
بعينه يكون سببا لاختلاف الاعراض والكيفيات من غير توسط الصور النوعية
وهذا الاعتراض للامام جزى عن الاسلام والمسلمين خيرا واعلم ان قوله استغنا
الصورة وقوله وعدم استلزام وقوله افتقار المادة وقوله لكون الواحد مصدرا
كثيرا كلها منصوبة مفعولات لقوله فللمعترض ان يجوز وقوله وان طالبهم بمحل
الرفع عطفا على ان يجوز وقوله اياه عايدا الى ما يوجب اختلاف الصور النوعية
وقوله من الاصول واختلاف المواد بجر الاختلاف بيان لما تجعلونه وقوله بسبب
جر لانه في قوله ثم يزعم ان ما تجعلونه اياه والله اعلم قال
الشيخ اشارة الى قوله او باعتماد الكواكب عليها اقول
لما فرغ من بيان اجزاء الجسم شرع في بيان انقسامه فقال الحكماء الجسم اما بسيط واما مركب
وعرفوا البسيط ههنا بتعريفين احدهما ما ذكرنا وهو الذي يكون جزؤه مساويا لكله في الحد
والاسم والثاني الذي لم يتركب حقيقته من اجسام مختلفة الطبايع وهو المراد في هذا البحث
ويشمل الافلاك والعناصر والاعضاء والمركب يقابله على الوجهين ثم انهم قالوا ان لكل
جسم بسيط شكلا طبيعيا وهو الكرة فهو آثار مختلفة فانه يكون جانب منه خطا والآخر زاوية

واما غيرها

وآخر نقطة فلو كان للبسيط شكل غير الكرة لزم الاختلاف في مقتضى الطبيعة الواحدة
وهو محال لان الفاعل الواحد لا يفعل في القابل الواحد الا فعلا واحدا
فالبسايط لا تكون الا كرية الشكل والمراد بالطبيعة ههنا ما يصدر عنه الفعل
لذاته وقد تطلق الطبيعة على العنصر والملكة والحركة التي تصدر عن الطبيعة والمزاج
والحرارة الغريزية وهيئة الاعضاء والنفس النباتية والذات نفسها ثم انهم
قسموا البسايط الى الفلكيات والعناصر قالوا ان كانت قابلة للكون والفساد
فهو الاول والا فهو الثاني والمراد بالفلكيات الافلاك والكواكب المركوزة فيها
ثم اثبتوا الحكماء الافلاك بشهادة الارصاد تسعة والتنزيل لم يرد الا بسبع طباق
فحمل المصنف العرش والكرسي الوارد في الشرع على الفلك الاعظم وفلك البروج
ليحصل بين العقل والشرع الطباق وقد يقال للفلك الاعظم الفلك الاعلى و
الاطلس لسذاجته قالوا الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم على الجهات في
تحددها وهو اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل تحصل فيها وهو اجسامها
الثانية والفلك الاعظم هو الجسم المحدد للجهات المحيط بالاجسام ذوات الجهة وبرهان
على وجود هذا الفلك المحدد للجهات ثلثة اوجه الاول ان الاجسام متناهية لما
بيانه في مسئلة تناهي الابعاد فيجب ان تكون ويوجد جسم تنتهي به الاجسام وتحيط هو
بها وهو المطلوب الثاني ان الجهة امر موجود فلا بد من جسم يحدد الجهة به
وانما قلنا ان الجهة موجودة لوجهين ا ان الجهة متعلق الاشارة اي يمكن الاشارة
اليها اشارة حسية والعدم المحض لا يمكن الاشارة اليه ينتج ان الجهة ليست عدما محضا
فتكون موجودة ب الجهة ما يقصدها المتحرك بالحصول فيها والنفي المحض لا يكون مقصدا
بالحصول فيه ينتج ان الجهة ليست نفيا محضا فتكون موجودة قوله وليس كما ي ليست الجهة

التي بيّنا انها موجودة جسما لانها غير منقسمة وكل جسم منقسم بناء على نفي الجزء فالجهة
ليست بجسم وانما قلنا ان الجهة غير منقسمة لان الجهة لو انقسمت فاذا وصل
المتحرك الى نصفها مثلا فاما ان يقف او لا يقف فان وقف كان ذلك الحد
هو الجهة لا ما وراءه فالجهة ليست جهة هذا خلف وان لم يقف فاما ان تكون
الحركة عن الجهة او الى الجهة فان كانت حركته عن الجهة لزم ان تكون الجهة هو
ذلك الحد وما وراءه لا يكون جهة ولا ايضا من الجهة وهو معنى قوله فكذلك
وان كانت حركته الى الجهة لم يكن ذلك الجزء المفروض نصفا من الجهة بل
الجهة ما وراءه واذا ثبت ان الجهة موجودة وانها لا يكون جسما تعين ان تكون
جسمانية وعرفت بانها التي يمكن ان يقصدها المتحرك الايني على الاستقامة
وهي في الحقيقة مقاطع الامتدادات واعلم ان الجهات وان عدت ستا
لكن جهة العلو والسفل من جملتها متعينة بذاتها لا تتبدل بالفرض فان
القائم لو صار منتكسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بخلاف الاربع
الباقية فان المتوجه الى المشرق لو توجه الى المغرب تبدلت هذه الاربع فحصة
هذه الجهات في الاصل باعتبار طول قامة الانسان ثم استعملت في سائر
الحيوانات وللاجسام حتى الفلك اذا ثبت ذلك فالجهتان المتعينتان بهما
اما ان يكون تعين وضعهما مفتقرا الى جسم محدد تحددان ام لا يفتقر الى
ذلك والثاني باطل لانه ليس بعض الحدود المفترضة بان يكون جهة اولى
من العكس فتعين الاول وحينئذ اما ان يكون محيطا اي كريا او لا يكون والثاني
باطل لانه لا يكون محيطا لا يتحدد به الا جهة واحدة وهي القرب فتعين
ان يكون محيطا وحينئذ يجب ان يكون جسما واحدا وهو قوله والمحدد لها جسم واحد

لا يتحدد الجهتان بالمحيط

وذلك لانه لو كان متعددا فلا يخلو من ان يحيط بعضها بالبعض لما حصل لكل واحد منها الا
غاية القرب منه فقط دون غاية البعد فيلزم ان لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منها
به الا القرب منه دون البعد فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منها والمحدد
يجب ان يحدد الجهتين معا وان احاط بعضها بالبعض كان المحيط كافيا في ذلك التحديد ولانه
يتحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه فيكون المحاط به حشوا لا تاثير له في التحديد اصلا
لاستحالة تحصيل الحاصل فتعين ان يكون المحدد حاصلا بجسم واحد كري محيط بالا
ذوات الجهة تتعين بمحيطه غاية القرب وبمركزه غاية البعد وهو المطلوب قوله وهو
بسيط الى آخره اشارة الى ثلثة احكام محدد الجهات آخذا بعضها بحجزة بعض الاول
بيان كونه بسيطا واستدل عليه بانه لو كان مركبا لصح عليه الانحلال والتالي
فالمقدم مثله بيان الملازمة ان كل مركب ففيه بسيط فكل ما يلاقيه البسيط باحد طرفيه
فانه يصح ان يلاقيه بطرفه الآخر لان البسيط هو الذي يكون اجزاؤه متشابهة في تمام
الماهية ومتى لقي باحد طرفيه الشيء الذي كان يلقاه بطرفه الآخر فقد وقع
فيه الانحلال وبيان بطلان التالي هو ان الانحلال لا يتاتى الا بالحركة المستقيمة وهي
على المحدد محال وهو الحكم الثاني وبيان استحالتها عليه ان كل متحرك بالاستقامة فهو
متوجه من جهة الى الاخرى ولو كان كذلك لكانت الجهتان على المتوجه عنها واليها حاصلتين
له فلا يتحدد الجهات به فلا يكون هو محددا لها وقد فرضناه محددا لها هذا خلف
هو معنى قوله فالجهة له لا به اي فيلزم ان تكون الجهة حاصلة له قبل وجوده لا بتحدده
به الحكم الثالث كونه كريا وهو مرتب على كونه بسيطا لما سبق من ان
شكل البسيط الكرة بمقتضى طبعه ولذلك رتبه عليه بالفاء الوجه الثالث الاوجه
على وجود المحدد ان الارصاد شاهدة بان الكواكب من النيرين وغيرهما والافلاك تتحرك

بالحركة السريعة اليومية اي بحيث تتم دورة واحدة في كل يوم بليلة وبانها تتحرك
ايضا حركات اخر بطيئة مخالفة للحركة الاولى لان هذه حركة من المغرب الى المشرق
وتلك حركة من المشرق الى المغرب واذا كان كذلك فلا بد من جسم محيط بجميع
الكواكب والافلاك وتحركها بحركتها اليومية مع انها تتحرك بانفسها حركات اخر
مخالفة لها وهذه الشهادة دالة على وجود فلك تاسع محيط على الافلاك المذكورة
محرك لها بالحركة اليومية اما دلالة على انه محيط بجملة الاجسام فلا قوله واما
الثمان الباقية اي واما الافلاك الثمانية الباقية فانما استدلوا على اثباتها
بمشاهدة اختلاف حركات الكواكب وذلك لانهم وجدوا حركة كل كوكب من السيارات
السبع مخالفة لحركة البواقي ومن المعلوم البين ان الجسم الواحد لا يتحرك بحركتين مختلفتين في آن
واحد وقالوا لا شك ان حركات الكواكب تبع لحركات الافلاك لامتناع تحركها بالذات
عندهم لاستحالة الخرق على الافلاك بزعمهم فلاجرم اثبتوا لكل واحدة من
السيارات السبع فلكا على حدة ثم لما راوا للكواكب الثابتة حركة بطيئة تخالف حركات
السيارات اثبتوا الكرة الثامنة وسموها فلك البروج وفلك الثوابت قوله ولقائل
ان يقول اي وللقائل ان يعترض على هذه الدلالة ويقول لم لا يجوز ان تتحرك الكواكب
بذاتها كما تتحرك السمك في الماء وحينئذ لا يلزم من اختلاف حركاتها اختلاف الافلاك
وتعددها قوله لو تحركت بانفسها لزم الخرق وهو على الافلاك محال قلنا لا نسلم استحالة
الخرق عليها فان الاجسام باسرها متساوية في الجسمية وحينئذ يصح على كل واحد منها
ما يصح على الباقي وان سلمنا امتناع الخرق عليها فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب نطاق اي
حلقة وذلك بان ينفصل من ثخن كل فلك جسم شبيه بالحلقة يكون قطر ثخنها مساويا لقطر
الكوكب وتتحرك تلك الحلقة بنفسها او بحركة الكوكب واعتماده على تلك الحلقة فتتحرك الحلقة

والكوكب معا ولا يعرض للفلك الانخراق اصلا ثم انا لا نشاهد حركة ذلك النطاق لكونه
شفافا فاشابه الجرم السماوي وعلى هذا لا يلزم من استقلال الكواكب بالحركات انخراق الافلاك
قال فرعان الاول الى قوله اذا المخسوف يكذبه اقول ذكر على
البسائط الفلكية فرعين الاول ان الافلاك باسرها شفافة واستدل على ذلك بانها
لو كانت ملونة لكانت حاجبة للابصار عن رؤية ما وراءها واللازم باطل فالملزوم مثله
اما الملازمة فظاهرة لان كل ذي لون فهو حاجب وسند المنع الماء والبلور والزجاج اجيب بالمنع
فانها ملونة مع انها غير حاجبة للابصار عن الابصار وان سلم ان اللون مطلقا يحجب الابصار
لكن هذا الدليل لا يقتضي في الفلك الاعظم ان لا يكون ملونا لانا لا نرى جرما فوق هذا
الجرم حتى يستدل بذلك على كونه غير ملون ٢ انها باسرها لا حارة ولا باردة اذ
لو كانت حارة وباردة لكانت في غاية الحرارة وغاية البرودة لان طبيعة اذا اقتضت
شيئا وكان جرما بسيطا ولم يكن له عائق وجب ان يحصل له ذلك الشيء بكماله وعلى هذا فلو
كانت الافلاك في غاية الحرارة لاستولى الحر على عالم العناصر بمجاورتها ولاحترقت هذه
العناصر كلها لانها في وسط الافلاك كالقطرة في البحر ولو كانت في غاية البرودة لاستولى
البرد على العناصر بمجاورتها ولم تتكون المولدات ٣ انها باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة
لانها لو كانت خفيفة او ثقيلة لزم ان يكون في طباعها مبدأ ميل مستقيم والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الخفيف هو الذي يتحرك عن الوسط بالحركة المستقيمة
والثقيل هو الذي يتحرك الى الوسط بالحركة المستقيمة واما بطلان التالي فلما يأتي
في الفرع الثاني من استحالة الحركة المستقيمة على الافلاك باسرها على انك عرفت استحالتها
على المحدد قبل وانما قال في طباعها ولم يقل في طبايعها لان الافلاك عندهم ذات شعور و
الطبيعة يقال لمبدأ حركة ما هو فيه من غير شعور على ما في الطبع فانه يقال لمبدأ الحركة مطلقا

سواء كان لها شعور او لم يكن فلا جرم ذكر التطبع كم مانها بأسرها لا رطبة ولا يابسة
لان الرطب هو الذي يقبل الاشكال بسهولة او الذي يلتصق بغيره بسهولة واليابس
هو الذي يكون ذلك منه بعسر ولا يتم شيء من ذلك الا بالحركة المستقيمة وهي على
الافلاك محال واعترض عليه وعلى دليل الحكم الذي قبله بان دلالة هذين الدليلين
مختصة بالمحدد لا غير لان الحركة المستقيمة انما يستحيل على المحدد لما سبق
اما ما يأتي في الفرع الثاني فلا يوجب استحالتها على ساير الافلاك له مانها بأسرها
غير قابلة للحركة الواقعة في الكم والمراد ان النمو على الافلاك محال وذلك لانه لو زاد
محدب الفلك المحيط مثلا وهو السطح الاعلى منه لزم ان يكون فوقه خلاء وهو محال
فاذا امتنع على محدبه استحال على مقعره وهو السطح الاسفل منه لان مقعره
مثل محدبه لكون الفلك بسيطا فيكون جميع جوانبه على طبيعة واحدة واذا امتنع
التغير على مقعر الفلك المحيط امتنع ذلك على محدب الفلك المحاط به وهو فلك الثوابت
والا لزم تداخل الابعاد او وقوع الخلاء بين هذا المحدب ومقعر المحيط وهما محالان
واذا استحال التغير على محدب فلك الثوابت استحال ايضا على مقعره لتساويهما في
تمام الحقيقة وهلم جرا الى تمام الافلاك قوله وفيه احتمال الى آخره اشارة الى
دخل ذكره الامام عليه وتقريره ان يقال ان امتناع ازدياد محدب الفلك الاعلى
ليس لذاته حتى يلزم مشاركة مقعره فيه بل انما امتنع نمو محدبه لعدم الحيز الذي هو
شرط التحرك اليه بالازدياد وذلك لان فوقه ليس بخلاء ولا ملاء وهذا الشرط وهو الحيز
حاصل بالنسبة الى مقعره لاحتمال ان يقال انه عند ما يزداد وتتخلخل يتكاثف محدب
فلك الثوابت وينقبض فيحصل له حيز يتحرك في الكم اليه وعلى هذا التقدير لا يلزم استحالة
مقعره لما اي للمحدب فيه اي في امتناع الازدياد بل يجوز ان يزداد وينمو مقعره

ولا ازداد وينمو محدبه واذا جاز التغير على مقعر المحيط لهذا الاحتمال جاز على باقي الافلاك
ولا اخفاء ان اللازم في المقعر والمحدب المذكورين آخرا للعهد واذا اراد بهما محدب
الفلك الاعلى ومقعره وهو المطابق لما في الملخص الفرع الثاني في ان الافلاك
متحركة وان حركتها مستديرة الرياضيون لما راوا الكواكب متحركة واعتقدوا ان
حركاتها تابعة لحركة الافلاك اعتقدوا حركة الافلاك وهو طريق اني والطبيعيون
حاولوا ان يذكروا لميا فذكروا وجهين اورد هما المصنف آآ ان الافلاك بسيط فكل
جزو يفرض منها ملاقيا لجزو آخر او مسامتا له فانه يجب ان يصح على ساير الاجزاء لان
الاجزاء المفترضة في البسيط تكون متماثلة اي متساوية في تمام الماهية فيصح
على كل من تلك الاجزاء من الوضع والموضع ما حصل للجزو الآخر وهذا يقتضي
صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى حيز الآخر فلا يتاتى ذلك الا بالحركة المستديرة
فالحركة المستديرة على الافلاك جايز وكل ما صح عليه الحركة المستديرة ففيه مبدا ميل
مستدير فانه لو لم يكن فيه هذا الميل المحرك لما كانت الحركة صحيحة عليه وكل ما فيه مبدا
ميل مستدير كان متحركا بالاستدارة وذلك لان الميل قوة محركة والفلك
لبساطته لا عايق فيه عن قبول الحركة ومتى وجدت القوة المحركة خالية عن العايق
وجب اقتضاء التحرك وهو المراد بقوله الوجوب حصول الاثر عند حصول المؤثر فالافلاك
اذن متحركة بالاستدارة ب ان الافلاك بسيطة وكل بسيط فهو متماثل الاجزاء
فالافلاك متماثلة الاجزاء يجب تساويها في الاحكام فلم يكن بان يتعين بعض اجزائها
على وضع معين من بين اوضاع ساير الاجزاء وفي حيز معين من احياز ساير الاجزاء
اولى بالعكس والا لزم الترجيح بلا مرجح فتعين ان لا يبقى كل جزو منها على ذلك
الوضع المعين ولا في حيزه المعين بل يتحرك فيحصل كل جزو منها على وضع الآخر وفي

[illegible]

موضع الآخر وذلك بالحركة المستديرة وهو المطلوب قوله ومنها ستعرض أن العناصر
يعني أن كل واحد من هذين الوجهين ستعرض للعنصريات فإنها بسائط أيضا
متماثلة الأجزاء مع أنها غير متحركة بالطبع على الاستدارة بالاتفاق وإذ قد فرغ من
بيان أحكام الأفلاك ذكر أن الكواكب أجسام بسيطة أي متشابهة الأجزاء في تمامها
مركوزة في الأفلاك يعني مثل ركاز الفص في الخاتم شفافة مضيئة لذاتها
إلا القمر فإنه جرم كمد يستفيد النور من الشمس ويدل على هذه تفاوت نور القمر
بحسب قربه من الشمس وبعده عنها ولو لم يكن نوره منها لما اختلف نوره باختلاف
الأبعاد فإذا كان مسامتا للشمس كان الوجه المضيء بضياء الشمس إلى جانبها
ويكون الوجه الباقي على ظلمته الأصلية إلينا فلا نرى نوره وإذا بعد عن الشمس
بمقدار مسيره اليومي نرى منه هلالا ويتضاعف نوره على اختلاف زيادة
البعد إلى أن تحصل المقابلة فنراه بدرا وإذا انصرف عن المقابلة نقص
نوره ويتضاعف ظلمته بحسب زيادة القرب من الشمس إلى أن يمحو ولا يقال
لعله كرة إذ الخسوف يكذبه إشارة إلى قول من زعم أن القمر كرة نصفها مضيء ونصفها مظلم
وهي تتحرك على نفسها حول مركزها الذي هو الأرض حركة مساوية لحركة فلك القمر فإذا
مال النصف المضيء إلينا نراه هلالا ويتحرك على وجه يصير النصف المضيء كله إلينا
عند المقابلة فنراه بدرا وعلى هذا دائما أورده المصنف اعتراضا على قولهم إن نور
القمر مستفاد من الشمس يعني وعلى تجويز أنه كرة هذا شأنها لم يتحقق أن يكون نوره
من الشمس وأجاب بأنه لو كان سبب اختلاف نوره ما ذكرتم لوجب أن
نراه مضيئا في كل الاستقبالات لتوجهه إلينا بنوره الذاتي وهو باطل لعروض
الخسوف له في الاستقبالات فتعين أن يكون نور القمر مستفادا من الشمس وهو المطلوب

وأما المجرة فهي أجرام كوكبية صغار قليلة الضوء متقاربة المواضع واختاره الإمام وذهب
أرسطو إلى أنها أبخرة دخانية واقعة في الهواء قال الإمام بقاء الأبخرة الدخانية على هذا
الشكل من غير أن تتطرق إليها التغير في شيء من الأعصار بعيد جدا قال
وأما العناصر إلى قوله كيفية متوسطة أقول لما فرغ من الكلام
في الأجرام الفلكية تكلم في العنصرية والبسائط العنصرية أربعة وهي كرات منطو بعضها
على بعض لأن كل متحرك بالاستقامة إما من المركز أو إليه وقد مر أن الميل المصعد
هو الخفة وأن الميل المهبط هو الثقل وعلى هذا فذوات الحركة المستقيمة إما
خفيفة وإما ثقيلة وكل واحد منهما إما مطلق وإما مضاف فإذن الترتيب واجب
آ الخفيف المطلق وهو الذي في طباعه أن يتحرك إلى غاية البعد عن المركز وهو
النار وطبيعتها حارة يابسة أما حرارتها فظاهرة وأما يبوستها فلأنها تفني
الرطوبة عن المادة فتبقى يابسة لا يقال إنها تقبل الأشكال بسهولة وتتركها بسهولة
فتكون رطبة لأنا نقول نحن ندعي أن النار البسيطة حارة يابسة لا التي
عندنا فإنها بمجاورة الهواء تستعد لقبول الأشكال وتركها بسهولة ثم إن مكانها
الطبيعي مقعر فلك القمر ب الخفيف المضاف يعني بالإضافة إلى الماء والأرض
وهو الهواء وطبيعته حارة رطبة أما حرارته فلأن الحرارة هي التي تقتضي الحركة
عن الوسط وأما رطوبته فلأنها الكيفية التي تصير بها الجسم مستعدا لقبول الأشكال
بسهولة ومكانها الطبيعي مقعر كرة النار ج الثقيل المطلق وهو ما يقابل الخفيف
المطلق ولذلك كان محله الطبيعي هو الوسط أي وسط الفلك الأعظم بحيث
ينطبق مركز حجمها على مركز العالم وذلك لجذب الفلك إياها من جميع الجوانب
إياها من جميع الجوانب ولأن نصفها صاعد ونصفها هابط فتجاذبا وطبيعتها باردة

يابسة اما بردها فمحسوس واما يبسها فلان اليبوسة هي الكيفية التي بها يصير الجسم
قابلا للاشكال وتركها بعسر ٢ الثقيل المضاف يعني بالاضافة الى النار
والهواء وهو الماء وطبيعته باردة رطبة اما برده فمحسوس واما رطوبته فلان
الرطوبة كيفية بها يصير الجسم قابلا للاشكال وتركها بسهولة وكان من حق الماء ان يغمر
سطحه المقعر مماسا للسطح المحدب من الارض الا انه لما حصل في بعض جوانب الارض
تلال ووهاد بسبب الاوضاع الفلكية والاتصالات الكوكبية وذلك بتقدير
العزيز العليم انحدر الماء لكونه سيالا بالطبع الى اغوارها وبقيت المواضع المرتفعة
منها مكشوفة وذلك حكمة من الله تعالى بالغة ورحمة من لدنه سابغة لتكون تلك
المواضع المكشوفة منشأ لانواع النباتات ويجوز ان تروى منبتا للنباتات
ومسكنا لكافة الحيوانات وفي ذلك آيات لاولي الالباب ثم ذكر ان هذه العناصر
الاربعة قابلة للكون والفساد على معنى انه يصير النار هواء والهواء نارا والماء
ارضا وكذا البواقي ينقلب كل واحد منها على الآخر ويعلم من هذا ان هيولى هذه الاربع
واحدة ووجوه الانقلابات اثنى عشر والمصنف بين منها ستة اوجه فيمكن ان
يستدل بها على صحة الانقلاب في جميع الاقسام ١ انقلاب الماء حجرا فان
الثقات شهدوا بان مياها خرجت من عيونها فانعقدت هنالك احجارا مخصوصة
٢ انقلاب الحجر ماء فان اهل الحيل والاكسير يحلون الاجسام الصلبة الحجرية
كالزرنيخ وغيره مياها سيالة وكذا الملح والنوشادر يتحللان بالكلية ٣
انقلاب الهواء ماء فان الاناء المتخذ من الفضة والنحاس اذا وضع فيه الجمد
حتى يبرد جدا وهو المراد بالاناء المبرد فانه يجتمع على اطرافه قطرات الماء وما هي الا
اجزاء هوائية انقلبت ماء ٤ انقلاب الماء هواء وذلك لان الماء المغلي في القدر

غليانا شديدا ينقلب هواء ٥ انقلاب النار هواء وذلك لان الشعلة الملتهبة
اذا انطفأت انقلبت هواء ٦ انقلاب الهواء نارا وذلك ان كير الحدادين اذا نفخ
فيه نفخا قويا اختنق الهواء فيه بحيث يستحيل ما فيه نارا ثم بين ان المركبات وهي
المعدني والنبات والحيوان المسماة بالمواليد الثلثة انما يتولد من امتزاج
هذه الاصول الاربعة بامزجة مختلفة معدة نحو خلق شتى وقوة فلكل جنس من
المعدنيات والنباتات والحيوانات مزاج جنسي له وهو يشتمل على امزجة نوعية وكذلك
المزاج النوعي يشتمل على الامزجة الصنفية والصنفي على الامزجة الشخصية و
هذه الامزجة بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض العناصر الى بعض في المقادير
فكل واحد منها سبب لاستعداد المادة لقبول خلقة معينة والخلقة تطلق
للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل والمراد بالخلق ههنا مبادي تلك
الهيآت التي هي الصور النوعية ولما ذكر ان المركبات تخلق من امتزاج
هذه العناصر ذكر حد المزاج وقال هو الكيفية المتوسطة الى آخره وتحقيقه
هذا بان يقال العناصر اذا امتزجت فاما ان يفسد صورها بالكلية ام لا والاول
باطل لان المركب اذا وضع في القرع والانبيق تحلل اليها ولو كانت فاسدة لامتنع
انحلاله اليها فتعين الثاني وحينئذ اما ان يبقى كل واحد منها على صرافة كيفيته
واما ان يجري بينها تفاعل اي فعل وانفعال بحيث تحصل منها كيفية متوسطة
بينها والاول باطل فانا لا نجد حرارة المركب وبرودته مثل ما في البسائط
تدل على التفاعل وهو لا يحصل الا بان يصغر كل واحد من اجزائها وتختلط بعضها
ببعض وحينئذ لا يخلو اما ان تكسر كيفية كل واحد منها كيفية الآخر وتكسر سورة
كل واحدة سورة كيفية متوسطة بين الاضداد وهي المزاج قالوا ان انكسار

منهما الآخر فيحصل كيفية تم

كيفيته

تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها الى الحد
الواحد الحقيقي وبسببها تستحق لان تفيض عليها صورة ونفس تحفظها فلما كان
في هذا المبحث فصلان للشيخين من حكماء الاسلام فلنحكيهما بعبارتهما لتضمنهما حل
لفظ المصنف وتحقيق معناه اما ما افاده الشيخ ابو نصر الفارابي في مختصره ان
حكمة البارى تعالى في الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة
وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال
سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج
البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة ثم ما قاله الشيخ الرئيس في اشاراته
انظر الى حكمة الصانع بدا فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج
لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل
اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره النفس الناطقة قال
الرابع في حدوثها الى قوله وهو ليس امرا وجوديا اقول
اختلف اهل العالم في حدوث الاجسام والوجوه الممكنة بحسب القسمة العقلية لا تزيد
على اربعة الاول ان يكون الجسم محدث الذات والصفات معا وهو قول جمهور المتكلمين
وهو قوله الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها الثاني ان يكون قديم الذات والصفات
معا وهو قول ارسطو واصحابه وعليه الفارابي وابن سينا قالوا الافلاك
قديمة بذواتها وصفاتها المعينة يعنون الشكل والمقدار وغير ذلك سوى الحركات
والاوضاع فانها حادثة واما العناصر فالهيولى منها قديمة بشخصها والا لكان
لها هيولى اخرى ويتسلسل وكذا الصورة الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام
لكنها قديمة بنوعها لا بشخصها لان الصور النوعية لا يلزم العناصر بل يتبدل بالكون والفساد

كامر فكانت الاجسام المعينة منها حادثة لكن اجسامها بحسب نوعها قديمة اى لم تتحقق
زمان الا وفيه من النار شيء كان موجودا فيه قالوا فيبقى النار لا هذه النار وفرق
بينهما واما الصور النوعية التى بها يمتاز الاجسام بعضها عن بعض بالنوع
كالصورة النارية والمائية والارضية التى يتبدل ويختلف فلا تكون قديمة بنوعها
بل بجنسها وهو مسمى الصورة النوعية واما الجسم من حيث هو جسم مع قطع النظر
عن النارية وساير الصور النوعية فهو قديم الثالث ان يكون الجسم قديم
الذات محدث الصور والصفات وهو قول الحكماء المتقدمين على ارسطو ثم
اختلف هولاء القدماء في تلك الذات القديمة التى اتصفت بالصفات الحادثة
فصاروا فريقين الفرقة الاولى الذين يزعمون ان الاصل الذى حدث منه
هذا العالم هو الجسم والفرقة الثانية الذين يقولون ذلك الاصل ليس بجسم
اما الفرقة الاولى فقد اختلفوا في ذلك الجسم فزعم بعضهم انه الماء لانه قابل
لكل الصور وقال انهم اخذوا ذلك من التورية اذ جاء فيها ان الله تعالى خلق
جوهرا فنظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاؤه وصارت ماء ثم خلق منه الارض بالتكثيف
والنار والهواء بالتلطيف ثم خلق السماء من دخان النار ويعضده قوله تعالى ثم استوى
الى السماء وهى دخان وقيل انه الارض فاذا لطفت صارت منه الماء فاذا لطف
الماء صار منه الهواء فاذا لطف الهواء صار منه النار وقيل انه الهواء لتوسطه بين اللطيف
والكثيف فاذا لطف صار منه النار واذا كثف صار منه الماء واذا كثف الماء وازبد
صار منه الارض وقيل انه النار وانما تكونت الاشياء عنها بالتكثيف فانها
ان تكاثفت حصل منها الهواء وان تكاثفت اكثر حصل منها الماء وان تكاثفت اكثر حصل
الارض والسماء انما تكونت من دخان تلك النار فزلة وقيل كان الاجزاء صغارا

الى ما حكى المعلم الاول عن انكساغورس وهو ان ذلك الاصل كان هو الخليط
الذى لا نهاية له وهو اجسام غير متناهية وفيه من كل نوع اجزاء صغار مثلا فيه
اجزاء على طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة اللحم فمنها اجتمعت منها اجزاء متماثلة
التأم بعضها بالبعض واتصلت فصارت جسما وهذا القايل على هذا المذهب يلزمه
انكار المزاج والاستحالة الفرقة الثانية الذين قالوا ان الاصل الذى
حصل العالم منه ليس بجسم واختلفوا فيه ايضا فزعم بعضهم انه النفس والهيولى
قالوا لما كان الله تم تام العلم علم بعلمه الذى لا يعزب عنه شيء ان النفس
تميل الى الهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمانية وتكره مفارقة الاجسام
وتالف العذاب الملتع وتنسى المعاهد القديمة وعمد الى الهيولى بعد تعلق
النفس بها فركبتها وافاض عليها ضروبا من الصور فصار تعلق النفس بالهيولى
سببا لحدوث اجسام العالم من الفلكيات والعنصريات على الوجه الاكمل و
زعم بعضهم ان المبادى هى الوحدات وذلك لان كل مركب فانما تركب من البسايط
فتلك البسايط اما ان تكون وحدات صرفة اولا والثاني باطل والا لكانت مركبة
حينئذ هذا خلف فتعين ان تكون تلك البسايط وحدات فان عرض لها الاوضاع
صارت نقاطا وبالائتلاف والاجتماع تصير خطوطا واجساما فمبادى الاجسام
هى الوحدات واما جالينوس فقد توقف في الكل والقسم الرابع ان يكون
العالم محدث الذات قديم الصفات وهو مما لا يقول به عاقل ولذلك لم يتعرض
له المصنف وللناس في حدوث الاجسام دلايل جمة ذكر المصنف منها ثلثة
الاول وهو برهان قاطع ان الاجسام لو كانت موجودة في الازل اى غير
مسبوقة بالعدم لزم ان تكون ساكنة في الازل والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الشرطية فقوله اذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل يعني لو كانت

الاجسام

الاجسام ازلية لكانت في الازل اما متحركة واما ساكنة وذلك لانها حينئذ لا بد لها
من الحصول في حيز فان استقرت فيه اكثر من زمان واحد كانت ساكنة والا كانت
متحركة لكونها متحركة باطل لان الحركة حصول امر بعد فناء غيره فهي تقتضي المسبوقية
بالغير والازلية هى اللامسبوقية بالغير بينهما تناف واذا بطل كونها متحركة في الازل
تعين كونها ساكنة قوله والساكن في الازل لا يتحرك ابدا الى اخره بيان لبطلان
التالي يعني ولو كان الجسم ساكنا في الازل لكان سكونه قديما ولو كان سكونه
قديما امتنع حركته ابدا والملازمة الاولى ظاهرة لان الازلي لا ينفك عن الازلي
ولذلك لم يتعرض له المصنف واما الثانية فلقوله لان سكونه ان كان لذاته اى لان
سكون القديم ان كان ذاتيا امتنع زواله لان ما بالذات لا يزول وان لم يكن لذاته
بل كان قابلا للعدم واوجده غيره فذلك الغير يجب ان يكون موجبا بالذات لا فاعلا
بالاختيار لان فعل المختار لا يكون قديما ضرورة قصده السابق على وجود ذلك
الفعل لكن المفروض ان السكون قديم فتعين ان يكون ذلك الغير موجبا بالذات ثم ذلك
الموجب بالذات يجب ان يكون واجبا لذاته او منتهيا الى الواجب لذاته والا
لكان ممكنا غير منته الى الواجب لذاته ولو كان كذلك لزم اما الدور واما التسلسل
في الاسباب والمسببات الى غير نهاية وهما محالان فقوله واجبا لذاته صفة لقوله
موجبا قوله وحينئذ اي واذا كان العلة الموجبة للسكون امرا موجبا بالذات واجب
الوجود لذاته لزم دوام السكون وعلى هذا فلا يزال السكون ابدا وهو معنى التالي
المفهوم من قوله والساكن في الازل لا يتحرك ابدا نعلم ان الاجسام لو كانت ازلية
لم تتحرك ابدا لكن التالي باطل لان الحركة على الفلكيات والعنصريات جايزة بل ظاهرة
باتفاق الخصوم فالمقدم مثله وهو ازلية الاجسام وعند هذا لاح ان بطلان التالي
في قوله لو كانت الاجسام في الازل لكانت ساكنة انما يتبين بدليل مركب قياس اقتراني

مؤلف من متصلتين واستثنائي مقدمته الشرطية نتيجة القياس الأول ومقدمته
الاستثنائية نفي التالي هكذا لو كانت الأجسام ساكنة في الأزل لكان السكون
قديما ولو كان السكون قديما لزم دوامه ينتج لو كان الأجسام ساكنة في الأزل
لزم دوام السكون لكن التالي باطل لانا نشاهد من حركات الأجسام فالمقدم مثله
ثم هذا المقدم وهو كون الأجسام ساكنة في الأزل هو تالي الشرطية الأولى
فيلزم من بطلانه بطلان مقدمها وهو كون الأجسام أزلية وهو المطلوب ثم إنه
ذكر اعتراضات الحكماء على هذا الدليل مع أجوبتها وهي خمسة الأول وهو
قوله لو امتنع وجوده أزلا وتقريره أن يقال مقتضى هذا الدليل امتناع وجود الجسم
في الأزل وهو باطل لأنه لو امتنع وجوده في الأزل امتنع مطلقا والتالي باطل وإلا لما وجد
فالمقدم مثله وبيان الشرطية قوله لاستحالة انقلاب يعني لو كان وجود العالم
في الأزل ممتنعا كما يقوله المتكلمون لزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان
الذاتي وهو محال لاستلزامه انقلاب الحقائق وارتفاع الأمان عن القضايا العقلية
والجواب أن هذا الامتناع خارجي لا ذاتي فإن العالم إذا أخذ من حيث كونه
مسبوقا بالعدم حادثا بعده كان ممتنعا وجوده في الأزل ولا يلزم منه أن يكون ممتنعا
لذاته حتى يلزم ما ذكرتم من قلب الحقائق كالحادث اليومي فإنه بشرط كونه حادثا
في هذا اليوم ممتنع وجوده في الأزل مع أنه ليس بممتنع لذاته والحاصل أنه فرق بين ما
وهو امتناع وجود العالم في الأزل بشرط حدوثه وبين ما يبنون الإشكال عليه
ولا نقول به وهو امتناع أزلية وجود العالم لذاته وإذ قد علم أن امتناعه
في الأزل إنما نشأ من خارج وهو أخذه بشرط الحدوث عن العدم لم يلزم من امتناع
وجوده في الأزل امتناعه مطلقا الاعتراض الثاني وهو قوله المجرد لا مكان
له وتوجيهه أن يقال لا نسلم انحصار الجسم القديم في المتحرك والساكن وإنما يلزم ذلك

ان لو وجب حصول الجسم في مكان اذ الحركة عندكم هو الانتقال عن مكان الى مكان
آخر والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد ولا يتأتى ذلك إلا بالحصول في المكان
وهو ممنوع وسنده المنع الفلك المحدد للجهات فإنه جسم مع أنه ليس في مكان
فلا يكون ساكنا ولا متحركا والجواب لا نسلم أن المحدد ليس في مكان
وإن المكان هو السطح المماس للجسم مطلقا والمحدد مماس بهذا المحيط فيصح عليه
الحركة والسكون وإن سلم أن المحدد لا مكان له فلا شك أنه ذو وضع ومماسة لما
في جوفه من الأفلاك فما دامت تلك الوضع وتلك المماسة المعينان باقيين له فهو
ساكن وإن زال من ذلك الوضع والمماسة فهو متحرك فإنا لا نفسر الحركة ههنا بما ذكرتم
وعلى هذا فلا واسطة بين القسمين فيصح الترديد وهو أن الجسم لو كان أزليا
لكان إما ساكنا وإما متحركا الاعتراض الثالث وهو قوله الأزل ينافي حركة
معينة وتوجيهه أن يقال سلمنا الحصر لكن لا نسلم الشرطية القائلة بأن الجسم لو
كان في الأزل لكان متحركا ولم لا يجوز أن يكون في الأزل متحركا قوله لأن الحركة توجب المسبوقية
بالغير وذلك ينافي الأزل قلنا الأزلية إنما تنافي الحركة المعينة أما مطلقا فإنها
الحركة المحفوظة بتعاقب الجزئيات على معنى أن قبل كل حركة حركة أخرى لا إلى
أول فممنوعة والجواب أن الأزل ينافي ماهية الحركة من حيث هي هي لأن
كانت بحسب شخصها أو بحسب نوعها أما بحسب الشخص فقد سلمتم وأما بحسب النوع
فلأنها مركبة من جزئين شخص ومتجدد وكل ما كان كذلك كانت حقيقته شخصية
المسبوقية بالغير وماهية الأزلية منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما محال وهو
المراد بقوله لما سبق وقوله بل الحركة نصب تقديره أن يكون الأزل السكون شرطا
بل الأزل ينافي الحركة من حيث هي الاعتراض الرابع وهو قوله لم لا يجوز أن يكون الأزل
مشروطا وتوجيهه أن يقال سلمنا صحة الشرطية لكن لا نسلم انتفاء التالي لم لا

يجوز ان يكون العالم في الازل ساكنا قوله لو كان ساكنا لكان سكونه قديما ولو كان السكون
قديما امتنع انفكاكه قلنا لم قلتم انه لو كان قديما امتنع انفكاكه قوله لان
سكونه ان كان لذاته فلا يزول وان كان لغيره فلا يكون ذلك الغير موجبا او لجائز
او منتهيا اليه فيدوم السكون قلنا لم لا يجوز ان يكون السكون موقوفا
على شرط ويكون ذلك الشرط امرا عدميا حاصلا في الازل وهو المراد
بعدم حادث والعدم الازلي يجوز زواله فربما يحدث ذلك الحادث واذا
حدث لم يبق على عدمه فيزول عدم ذلك الحادث الذي هو الشرط ويزول بزواله
السكون فلا يدوم السكون فالضمير في قوله فيزول للسكون وفي قوله بحدوثه للحادث
الذي كان عدمه شرطا لوجود السكون وكان حق الكلام ان نقول فيزول بزواله
كما وقع في عبارة كتاب المصباح لكن لما كان زوال عدم الحادث وحدوث الحادث
عبارتين معبرتين عن واحد عبر عن الاول بالثاني والجواب ان هذا السند محال لافضائه
الى الدور وذلك لانه لما كان وجود السكون مشروطا بعدم ذلك الامر الحادث
كان بين السكون وذلك الامر منافاة ضرورة وهو قوله فيكون حدوثه ينافي وجود السكون
فيلزم ان يتوقف عدم السكون على حدوث ذلك الحادث وهو صريح الدور فثبت صحة
قولنا ان العالم لو كان ساكنا لكان السكون قديما ويلزمه من قدمه امتناع الحركة
ابدا وهو محال فيصح بطلان الثاني وهو المطلوب الاعتراض الخامس وهو قوله القدرة
على ايجاد معين قديمة الى آخره نقض لبعض مقدمات الدليل المذكور وهو قولنا
لو كان السكون قديما لامتنع زواله قالوا هذا منقوض بان قدرة الله تعالى على ايجاد
الموجود المعين كالعالم مثلا قديمة ازلية ثم اذا وجده ما بقيت تلك المقدورة القديمة
لانها لو بقيت لزم تعلق القدرة بالموجود وهو محال لامتناع ايجاد الموجود فيلزم انقطاع
قدرته القديمة عند وجود ذلك الموجود المعين فكذا السكون يكون قديما ثم ينقطع و

الجواب

انا لا نسلم انه يلزم انقطاع القدرة نفسها فانها باقية ازلا وابدا وانما المنقطع هو تعلقها
بايجاد ذلك المعين والتعلق امر عدمي لا وجود له عندنا في الخارج لانه من الامور
الاضافية واذا كان عدميا لم يكن قديما فلم يمتنع التغير والانقطاع في القديم فتندفع
النقض قال ———— الثاني الاجسام ممكنة الى قوله تقريرا و
جوابا اقول ———— الوجه الثاني من الوجوه الدالة على حدوث الاجسام
ان الاجسام لها سبب مختار ٧ فهو محدث فالاجسام محدثة انما قلنا ان الاجسام لها
لانها ممكنة فكل ممكن فلا بد له من سبب فالاجسام لا بد لها من سبب وانما قلنا انها ممكنة
لوجهين ١ ان الاجسام مركبة اما عندنا فمن اجزاء لا تتجزى واما عند الحكماء فمن
الهيولى والصورة وكل مركب ممكن لانه مفتقر الى اجزائه التي هي غيره والمفتقر الى
الغير ممكن فالاجسام ممكنة ٢ ان الاجسام متعددة كثيرة ولا شيء لذاته بمتعدد
لا شيء من الاجسام بواجب لذاته فهي اذن ممكنة واما ان الممكن له سبب فقد سبق
بيانه واما ان لها سببا مختارا فلان ذلك السبب لو كان موجبا بالذات لزم من دوامه دوام
جميع ما يصدر عنه من الحوادث بدوام ذاته سواء صدرت عنه بوسط او بغير وسط
اذ يلزم من دوام ذاته دوام معلوله ومن دوام معلوله الاول دوام معلوله الثاني
وهلم جرا فيلزم دوام جملة المعلولات فلا يوجد تغير وحدوث اصلا والتالي ظاهر
الفساد فالمقدم مثله فتعين ان يكون ذلك السبب فاعلا بالاختيار فظهر ان الاجسام
لها سبب مختار واما ان كل ما فعله فاعل بالاختيار فهو محدث فظاهر لان فعل
الفاعل المختار انما يكون بعد القصد الى ايجاده المقرون بعدمه والا كان فعله
ايجادا للموجود فان قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك السبب موجبا بالذات ولا يلزم
منه دوام جملة المعلولات وذلك بان يكون علة لوجود جسم ازلي متحرك دائما ويكون
تحرك ذلك الجسم شرطا لهذه الحوادث المتغيرة على ما هو مذهب الحكماء قلنا لو كان

هذا الجواب

الامر كذلك فوجود هذه الحوادث لا يخلو حينئذ اما ان يتوقف على وجود
حركة ويتوقف وجود تلك الحركة على وجود حركة اخرى لان الحركة الثانية ايضا
حادثة وحينئذ يلزم اجتماع حركات غير متناهية مترتبة يتوقف كل منها على
ما قبلها بحسب الوضع والطبع جميعا وهو محال وفاقا لانه تسلسل في الاسباب و
المسببات واما ان يتوقف وجود هذه الحوادث على عدمها اى عدم تلك الحركة
بعد وجودها وهو ايضا محال لانه ان توقف وجود الحوادث على شرط هو
عدم الحركة ولا خفاء انه متوقف على الموجب ايضا فيكون الموجب مع هذا
الشرط وهو عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث فيلزم
من دوامه اى من دوام الموجب مع عدم تلك الحركة دوام ذلك الحادث وهو باطل
بالضرورة الوجه الثالث من الاوجه الدالة على حدوث الاجسام هو ان
الاجسام لا تخلو عن الحوادث وهو ظاهر لما نشاهد من توارد الحركات والسكنات
والاوضاع والتغيرات في الصفات عليها وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث لما
سيجي برهانه في الباب الاول في ذاته من الكتاب الثاني في الالهيات في بيان قيام
الحوادث بذاته تعالى وهو ان كل ازلي فهو لا يتصف بالحوادث والا لصح وجود الحادث
في الازل وهو محال وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون
ازليا واذا صحت المقدمتان انتج ان الاجسام حادثة وهو المطلوب واحتج
المخالف على قدم الاجسام بثلثة اوجه الاول لو كانت الاجسام حادثة لكان تخصيص
احداثها بالوقت المعين دون ما قبله وما بعده اما ان يكون لمرجح او لا لمرجح والثاني
باطل فيبطل القول بالحدوث اما بطلان الثاني فلما ذكر من لزوم التخصيص بلا مخصص
ولم يتعرض لابطال القسم الاول لوضوحه وهو ان تخصيص حدوثه بذلك الوقت لو كان
لمخصص لزم ان يكون ذلك المخصص حادثا والا لزم القدم وهو عندكم باطل فننقل

الكلام الى تخصيص احداث ذلك المرجح الحادث بذلك الوقت ويلزم التسلسل
وهذا من اعظم شبه الفلاسفة والجواب انا نختار القسم الاول وهو ان
يكون التخصيص لمخصص لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وذلك المخصص حادثا قلنا
لم لا يجوز ان يكون له تعالى ارادة قديمة تقتضي تعلقات حادثة لا اول لها ثم ان تعلقا
من بينها يتوقف عليه حدوث العالم فيكون مرجحا لتخصيص احداثه بهذا الوقت
الثاني ان الاجسام ليست حادثة لان كل حادث حدوثا زمانيا يسبقه مادة
وتلك المادة قديمة والا لكان لها مادة اخرى والكلام في المادة الثانية كما في
الاولى ويلزم التسلسل وهو محال ثم المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية لما سبق
من ان الهيولى لا تكون منفكة عن الصورة فتكون الصورة ايضا قديمة لان لازم القديم
قديم وقد تقدم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وهما قديمان فكان الجسم قديما
وهو المطلوب والجواب عنه بمنع المقدمات فانا لا نسلم ان كل حادث تسبقه مادة
وتركب الجسم من الهيولى والصورة فرع على نفي الجزء الذي لا يتجزى وقد مر بيانه
وان الحق تركبه من الجواهر الفردة والدليل اذا فسدت احدى مقدماته لم يبق
دليلا فكيف اذا فسد اكثرها الثالث الزمان قديم اذ لو كان حادثا
لكان عدمه قبل وجوده قبلية زمانية لان هذه القبلية ليست بالعلية والطبع و
غيرهما فاذن لا يتحقق الا بالزمان ويلزم منه ان يكون الزمان موجودا حال كونه
معدوما وهو محال ثم انهم فسروا الزمان بمقدار حركة الفلك فتكون الحركة
شرطا لوجود الزمان ولما كان الزمان قديما كانت الحركة التي هي شرط وجوده قديمة
ثم ان الحركة من لواحق الجسم وقائمة به فيلزم من قدمها قدم الجسم المتحرك وهو المطلوب
والجواب عنه ايضا بمنع مقدماته فانا لا نسلم ان الزمان قديم ولا نسلم

ان القبلية لا تتحقق الا بالزمان ولا نسلم ان الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم
فظهر ان مقدمات الوجهين الاخيرين من ادلتهم ممنوعة غير مسلمة ولا مبرهنة
فلا يثبت به مطلوبهم قوله واعلم ان آخره اشارة الى مسئلة هل يصح الفناء
على الاجسام ام لا ولا خفاء ان صحة الفناء على الاجسام مبنية على حدوثها
متفرعة عليه فالمليون القائلون بحدوثها قالوا انه لما لم يكن العالم ازليا وجب
ان لا يكون ابديا لانه اذا لم يكن ازليا كان معدوما ثم صار موجودا فكانت
ماهيته قابلة للوجود والعدم فيصح عليها العدم والفناء نعم الكرامية و
ان اعترفوا بحدوثها قالوا انها ابدية واحتجوا عليه بان الاجسام لو عدمت بعد
وجودها فعدمها اما ان يكون باعدام معدوم او بطريان ضد او بانتفاء
شرط لان عدمه بغير هذه الثلثة باطلة فالقول بعدم الاجسام بعد وجودها
محال وتقرير هذه الحجة والجواب عنها قد سبقا في بحث بقاء الاعراض فلا نعيده
اما الحكماء فلما اعتقدوا ازليتها وقدمها احالوا فنائها وعدمها قال

الخامس في تناهي الاجسام الى قوله ليس بثابت اقول

ذهب جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين الى ان الاجسام متناهية منتهية
بالآخرة الى الجسم المحيط بسائر الاجسام المعبر عنه بمحدد الجهات خلافا
لحكماء الهند فانهم قالوا ان ما وراء هذا العالم عوالم اخر وانما عدل المصنف
عن لفظ الاجسام الى لفظ الابعاد الموجودة تعميما للدعوى ولذلك ذكر
انها سواء فرضت في خلاء او ملاء يعني ان الامتدادات الجسمانية متناهية
مطلقا سواء فرضت الامكنة بالخلاء او الملاء لانه لو صح اللانهاية عليها لكان
لنا ان نفرض خطا فيها غير متناه من الطرفين وخطا آخر متناهيا موازيا للخط

الاول الغير المتناهي قوله فاذا مال الى المسامتة اشارة الى ان هذا الخط المتناهي
الموازي يجب ان نفرض خارجا عن مركز دايرة حتى اذا تحركت الكرة مال الخط الخارج
عن مركزها عن موازاة الخط الغير المتناهي الى مسامتته وهذا الميل يوجب ان يكون
في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقط المسامتة لان المسامتة اذا حدثت
بعد ان لم تكن كان لها اول ومعلوم ان ذلك لا يتصور الا على نقطة مفروضة من الخط
الغير المتناهي وحينئذ يلزم ان يكون الخط منقطعا بها وهو قوله ويكون الخط منقطعا
فيكون غير المتناهي متناهيا وهو المطلوب وتوسيط قوله والا لكان اول المسامتة
مع فوقها تعليل لقوله ويكون الخط منقطعا بها يعني انما قلنا ان الخط الغير المتناهي
ينقطع بتلك النقطة المفروضة اول نقطة المسامتة لانه لو لم ينقطع بها لم يكن تلك
النقطة اول نقط المسامتة بل يكون اول المسامتة مع ما فوق تلك النقطة
المفروضة لا معها لكن لا نقطة في ذلك الخط الا وفوقها نقطة اخرى فيلزم ان لا يكون
فيه نقطة هي اول نقط المسامتة وهو يستلزم امتناع حركة الكرة وهو محال فظهر
لزوم انقطاع الخط وان فرض لا تناهي الابعاد يفضي الى تناهيها فكان اللاتناهي
باطلا وهو المدعى احتج الخصم على مذهبهم بان ما وراء الاجسام كلها يتميز جانب
عن الجانب الآخر ويشار اليه بانه ما وراء الفلك الاعظم اشارة حسية وهو ظاهر
واما تميز جوانبه فلان صريح العقل يشهد ان الطرف الذي يلي القطب الجنوبي غير الطرف
الذي يلي القطب الشمالي فثبت كونه متميزا مشارا اليه حسا وكل متميز مشار اليه
حسا فهو موجود لا محالة لان العدم المحض لا يعقل فيه الامتياز الخارجي ولا
الاشارة الحسية فيكون الخارج عن الاجسام موجودا وحينئذ يكون جسما ان كان
ذا مقدار وجسمانيا ان كان نفس المقدار لان المقدار لا بد له من مادة يعرض هو لها

فكان جسما فثبت ان ما وراء الاجسام جسم آخر وهلم جرا لا الى نهاية والجواب
انا لا نسلم ان ما وراء جميع الاجسام متميز مشار اليه حسا قوله صريح العقل يشهد
بان ما يلي جنوبه غير ما يلي شماله قلنا ممنوع بل الحاكم عندنا بهذا التميز وبهذا
الاشارة هو الوهم دون العقل والحس وحكم الوهم ليس بثابت مقبول
قال ـــــ الفصل الثاني في المفارقات الى قوله كما سياتي تقريرها
اقول ـــــ لما فرغ عن بيان احوال الجواهر الجسمانية المادية
شرع في بيان الجواهر الروحانية المفارقة عن المواد واودع احوالها في ستة
مباحث الاول في بيان اقسامها والجواهر الغائبة عن حواسنا المجردة عن المادة
اما ان تكون موثرة في الاجسام موجدة لها واما ان تكون مدبرة لها متصرفة فيها
واما ان لا تكون موثرة فيها ولا مدبرة لها فتلك ثلثة اقسام الاول وهي الجواهر
المجردة الموثرة في الاجسام هم العقول العشرة المعبر عنهم بلسان الشرع بالملا
الاعلى حيث قال تعالى لا يسمعون الى الملا الاعلى وقال عليه السلام حاكيا عن
ربه ع فيم يختصم الملا الاعلى وهم اعظم الملايكة قدرا والثاني وهي المجردات
المدبرة للاجسام وهي النفوس الناطقة وهي تنقسم الى علوية وسفلية فان كانت مدبرة
للاجرام العلوية فهي النفوس الفلكية العلوية التي عبر عنها الشرع بالملايكة السماوية
وان كانت مدبرة للاجرام العنصرية فهي النفوس السفلية وهي اما ان تكون مدبرة
للبسايط وانواع المركبات الكاينة من امزجتها يسمون ملايكة الارض كما اشار
اليهم صاحب الوحي عليه الصلوة والسلام واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية
وتسمى نفوسا ارضية وهي متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية كالنفوس
الناطقة بل قال كالنفوس الناطقة فالمعنى المشترك بين النفوس قولنا كمال

اول لجسم طبيعي ينضاف اليه فيتحصل النفس العلوية ان نقول بعد قولنا الجسم طبيعي والذي
وحركة ينبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل والذي ينضاف اليه فيتحصل النفوس
السفلية نباتية وحيوانية وانسانية ان نقول بعد قولنا الجسم طبيعي الي ذي حيوة
بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بها ما يصدر عن افاعيل الحيوة
التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والتمييز
الثالث ـــ وهي الجواهر المجردة التي لا تكون موثرة في الاجسام ولا مدبرة لها
ينقسم الى ما هو خير بالذات وشرير بالذات والى ما يستعد للخير والشر جميعا والاول
هم الملايكة الكروبيون المهيمون في جلال الله الذين لا يتفرغون من فرط استغراقهم
واستهتارهم الى تصرف ولا تدبير والثاني هم الشياطين المردة الذين نص على
شرارتهم الكتاب الالهي في غير موضع والثالث هم الجن ولاستعدادهم جميعا
الخير والشر بعث نبينا صلوات الله عليه اليهم كما بعث الى الانس ليزجرهم شرعه
عن الشر ويخرج ما استعدوا له من الخير الى الفعل اما ظاهر كلام الحكماء
فهو ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية التي فارقت ابدانها وان اختلافها
بالجنية والشيطنة بحسب بقائها عن الهيآت البدنية واتصافها بالشرارة
واما اكثر المتكلمين لما كانوا منكرين للجواهر المجردة عن المواد غير منتسب
لمخلوق غير جسم ولا جسماني قالوا الملايكة والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة
على التشكل باي شكل شاءوا ثم منهم من ذهب الى ان الاختلاف بينهم في
الماهية ومنهم من ذهب انهم نوع واحد وان الاختلاف بينهم بالعوارض فخيارهم
الملايكة وشرارهم الشياطين واوساطهم الجن وللمصنف ان يجيب الحكماء بانها
لو كانت النفوس البشرية المفارقة لما كانت عالمة بالجزئيات لتجردها واللازم باطل

وفاقا للمتكلمين بانها لو كانت اجساما لطيفة لزم انخرامها عند هبوب الرياح العاصفة
ولم يقدر على الاعمال القوية واللازم باطل وفاقا ثم ذكر انما استنبط هذا
التقسيم الجامع بين مقتضيات الشريعة الحقة القويمة ومن نهايات العقول المستقيمة
من فوايد الانبياء عليهم السلام وفوايد كلام الحكماء وسلم ان الاحاطة بها اي
بحقايق هذه الجواهر من طريق الاستدلال خارجة عن قدرة البشر الذين اوتوا العقل
لاداء العبودية لا لادراك الربوبية كما قال عز من قايل وما يعلم جنود ربك الا
هو ليعلم ان المختص بتحقيق امثال ذلك هم الانبيا بطريق الوحي والاوليا بطريق الالهام
البحث الثاني في اثبات العقول العشرة قال الحكماء هم اعظم الملايكة قدرا و
اول المبدعات اي المخلوقات التي وجدت بلا توسط آلة ومادة وزمان كما روي
عن النبي صلوات الله عليه اول ما خلق الله العقل والحكماء استدلوا على
اثبات العقول بامور ذكر المصنف منها اقواها وهو وجهان الاول ان الموجد
القريب للافلاك اما ان يكون الباري تعالى او جسما آخر غير الافلاك او جوهرا
يتوقف فعله على الجسم وهو النفس او جوهرا مجردا لا يتوقف فعله على الجسم وهو
العقل والاقسام الثلثة الاولى باطلة فتعين الرابع انما قلنا ان الموجد
القريب لها ليس جسما آخر الباري تع لانه تع واحد والواحد لا يصدر عنه الا الواحد
والافلاك مركبة من الهيولى والصورة فلا يصح ان يصدر عنه وانما قلنا ان الموجد
لها ليس جسما آخر لوجهين آ ان ذلك الجسم الموجد لها اما ان يكون محيطا بالافلاك
او محاطا بها والاول محال لانه ان احاط بها لتقدم وجوده على وجود الافلاك ضرورة
تقدم العلة على المعلول لكن لا خفاء ان وجود الافلاك حينئذ يكون مقارنا
لعدم الخلاء ويلزم منه ان يتقدم ذلك الجسم المحيط على عدم الخلاء ايضا لان

المتقدم مع الشي متقدم عليه واذا كان وجود المحيط متقدما على عدم الخلاء
لزم ان يكون الخلاء ممكنا لذاته حيث يتصور عليه العدم والوجود لكن الخلاء
محال فما ادى اليه امكانه كان محالا والثاني وهو ان يكون ذلك الجسم محاطا
بالافلاك ايضا محال والا لزم ان يكون الجسم محاطا بالافلاك ايضا محال والا لزم
ان يكون الجسم الخسيس وهو المحاط الصغير علة للشريف وهو المحيط الكبير
ان المؤثر في الجسم لا بد وان يفيض منه الصورة الجسمية على الهيولى ولا شي من الاجسام
كذلك لان الاثر الفايض على الجسم انما يفيض على قابل له وضع ما بالنسبة الى ذلك
الجسم المؤثر فيه فلا يؤثر في الهيولى اذ ليس لها وضع قبل اقترانها بالصورة ولا في
الصورة ايضا اذ ليس لها تحيز وتشخص قبل الهيولى فعلم ان المؤثر في الجسم لا يكون
جسما وفي كلامه هنا لف ظاهر وانما قلنا ليس الموجد القريب للافلاك جوهرا مجردا
يتوقف فعله على الجسم وهو النفس لان النفس من حيث هذا التوقف محتاجة الى الجسم
والعلة غير محتاجة الى معلولها اصلا فالنفس لا تكون علة للجسم فتعين ان يكون
العلة القريبة لوجود الافلاك التسعة جواهر مجردة ليستغني في الفعل عن الادوات
والآلات وهو العقول وهو المطلوب واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون
الموجد القريب لها هو الباري تعالى قوله الواحد لا يصدر عنه المركب قلنا
ممنوع كما تقدم ولئن سلمناه فلم لا يجوز ان يكون المحيط علة للمحاط قوله اذ يلزم
ان يكون الخلاء ممكنا قلنا ملتزم وقد سبق اثبات الخلاء ولئن سلمنا ان
المحيط ليس علة للمحاط فلم لا يجوز العكس وحديث الشرف والخسة خطابي
الوجه الثاني انه ان الله تعالى واحد وقد تقدم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فذلك
الصادر منه تعالى اما ان يكون عرضا او جوهرا وعلى الثاني اما ان يكون جسما او هيولى

اوصورة اونفسا اوعقلا لانها الجواهر الخمسة والاقسام كلها باطلة سوى الاخير
فيتعين اما انه لا يصح ان يكون عرضا فلوجهين أ انه لا يتقدم على الجوهر اي
ولو كان الصادر اولا هو العرض لكان متقدما في الوجود على الجوهر وهو لا يتقدم عليه
فتعين ان يكون جوهرا ب ان الصادر اولا علة لما سواه من الممكنات فلو كان
هو العرض لزم ان يكون العرض علة للجواهر وهو ظاهر الفساد واما انه لا يصح
ان يكون ذلك الجوهر من بين الجواهر الخمسة هو الجسم لان الجسم لا يجوز ان يكون
علة لغيره من الجواهر لما سبق في الوجه الاول من ان الجسم انما يؤثر في قابل له
وضع بالنسبة اليه الى تمام النفوس واما انه لا يصح ان يكون هيولى ولا صورة
لانه لو صح لزم تقدم الهيولى على الصورة او تقدم الصورة على الهيولى وهو محال لما
سبق من امتناع الانفكاك بينهما وايضا لو كان الصادر اولا هو الهيولى
لزم انه علة لما عداه من الممكنات لكان الهيولى علة فاعلة للصورة لكنها قابلة للصورة
حاملة لها فلا تكون علة فاعلة لها والا لزم ان تكون فاعلة وقابلة معا وهو محال
وايضا لو كان الصادر اولا هو الصورة لزم ان يصدر عنها الهيولى لان الصادر
اولا علة لما عداه من الممكنات لكن لا يصدر الهيولى عن الصورة لان تعين الصورة مستفاد
من الهيولى كما سبق فلا يتقدم الصورة عليها في الوجود فقوله فلا يصدر الهيولى
عنها اشارة الى استثناء نقيض التالي لانتاج نقيض المقدم الذي هو تقدم
الصورة واما انه لا يصح ان يكون هو النفس وهو المراد بقوله ولا ما يتوقف فعله
على جسم فلان النفس تتوقف فعلها على الجسم فيكون محتاجا في فعلها اليه هذا خلف
واذ قد تبين بطلان هذه الاقسام تعين ان الصادر اولا من الواجب لذاته
انما هو العقل وهو معنى الفارس في قوله فهو عقل وهذا الدليل ايضا ضعيف لان

بما ذكروه على التقدير وهو لا يفيد الا الظن لا سيما وقد سبق فيما ذكر مقدماته ادنى
مقدماته ان الواحد لا يصدر عنه المركب وهو ممنوع لما سبق وان سلم ذلك
لكن انما يجب اذا كان موجبا اما اذا كان مختارا فلا وان سلمنا فلم لا يجوز ان يكون
الصادر اولا هو الجسم قوله الجسم انما يؤثر في قابل ذي وضع بالنسبة اليه قلنا
ممنوع سلمنا فلم لا يجوز ان يكون هيولى قوله اذ يلزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا
قلنا قد سلف الكلام فيه قوله وله وجود من المبدا الاول الى آخره من
ثمة حكاية قول الحكماء يعني انهم بعدما اثبتوا ان الصادر اولا هو عقل قالوا
ان له ثلث اعتبارات وجودا من المبدا الاول ووجوبا بالنظر الى المبدا الاول
وامكانا من ذاته وذلك لانه اذا صدر من المبدا الاول شيء كان لذلك الشيء
هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا من الاول غير مفهوم كونه
ذا هوية والاول هو الوجود والثاني هو الماهية وهي من حيث الوجود
تابعة لذلك الوجود ثم اذا نسبت بالماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل
لها امكان وان نسبت لا وحدها بل بالنظر الى المانحة المبدا الاول عقل الوجوب
بالغير ثم قالوا ان العقل يكون بحسب الاعتبار الاول سببا لعقل آخر وبحسب
الاعتبار الثاني سببا لنفس وبحسب الاعتبار الثالث سببا لفلك ويصدر من العقل
الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفلك ثان ونفسه وهكذا الى العقل العاشر
المسمى عندهم بالعقل الفعال لاستجماع كل واحد من العقول للاعتبارات
المشخصة ثم الاجرام السماوية بنفوسها وانما سمي العقل العاشر بالفعال لكثرة
فعله وتاثيره في عالم العناصر ثم انه رحمه الله اشار الى امكان الجمع بين
بعض ما ورد الشرع به من الروح والقلم واللوح والعرش وبين بعض هذه

العقول العشرة فجوز ان يكون المراد بالروح الوارد في قوله يوم يقوم الروح
والملائكة صفا هو العقل الاخير الفعال المؤثر في عالم الكون والفساد المفيض
للارواح البشرية وجوز ان يكون المراد بالقلم الوارد في الحديث الذي ذكره في المتن
هو العقل الاول والمناسبة بينهما تامة فان العقل الاول على رايهم هو المتوسط
بين المبداء الاول وبين ساير الموجودات الملكية والملكوتية كما ان القلم هو
المتوسط وبين المتصفات بالوجود الكتابي واما اللوح فلا شك انه بين الكاتب
الخلق الثاني في الاصل لان كونه خشبا خلق اول وكونه مهيا للكتابة واثبات
النقش عليه خلق ثاني وهذا المعنى يوجد في العرش الذي هو الفلك الاعظم
من حيث انه مسبوق بجوهر عقلي ابداعي هو العقل الاول الذي صنيع وهو
النفس الاولى وايضا لا اللوح انما ينقش بنقوش العلوم وصور الحقايق وقد
ورد عن النبي صلوات الله عليه ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش فيناسب حمل
اللوح على العرش ثم انه ذكر انه تفريعا على اثبات العقول واودع فيه سبعة احكام
مرتبة على كونها مجردة عن المادة ١ انها لا تكون حادثة حدوثا زمانيا اذ لو كانت
حادثة كانت مسبوقة بمادة ولو كانت مادية لم يكن المجرد مجردا ٢ انها لا تكون
فاسدة اذ لو فسدت لاحتاجت الى مادة تقبل الفساد كما سيجي ذكره في بحث النفس
وهي مجردة ٣ ان انواعها منحصرة في اشخاصها لان التعدد انما يكون بالمواد وهي غير
مادية ٤ انها جامعة لجميع كمالاتها اللايقة بها بالفعل لان خروج ما بالقوة الى الفعل
لا يكون الا للماديات فقوله لما سبق من منعهم ان مقابل هذه الامور لا يكون الا
لما له مادة علة للاحكام الاربعة جميعا ٥ ان كل واحد من العقول العشرة عاقل
لذاته مدرك لنفسه لانه مجرد وكل مجرد يعقل ذاته وتعقله هويته ٦ انها تعقل

جميع الكليات لان انتزاع ساير الماهيات بماهيتها ممكن وكل ما هو ممكن للمجرد فهو حاصل
له بالفعل ٧ انها غير مدركة لشيء من الجزئيات لان ادراك الجزئي لا يمكن الا بالالات الجسمانية
والعقول مجردة وسياتي تقرير هذه الاحكام الثلثة ان شاء الله وحده قال
الثالث في النفوس الفلكية الى قوله ومما احالان عليها اقول
لما فرغ من الكلام في العقول شرع في النفوس فتكلم اولا في النفوس الفلكية وذكر
ان الحكماء احتجوا على وجودها بان قالوا الافلاك متحركة بالارادة وكل ما هو متحرك
بالارادة فله محرك هو جوهر مجرد عاقل فللافلاك محركات هي جواهر مجردة عاقلة
وهي النفوس بيان ذلك انه قد تقدم ان الافلاك متحركة بالاستدارة لا بالاستقامة
والحركة المستديرة لا تكون الا ارادية وذلك لان الحركات ثلث لان المحرك للجسم اما ان
يكون قايم به او مستفاد من غيره والاول ان كان مع الشعور فهو الحركة الارادية والا فهي الحركة
الطبيعية والثانية هو الحركة القسرية قالوا وحركات الافلاك ليست طبيعية لان
الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملايمة وهو في المستديرة محال
لان كل نقطة تتحرك عنها المتحرك بالاستدارة فحركتها عنها عين حركتها اليها فلو
كانت حركتها طبيعية لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنها بالطبع وهو محال فتلك
الحركات ليست طبيعية وليست ايضا قسرية لان القسرية هي التي تكون على خلاف الطبع
وما لم يكن هناك طبيعة امتنع وجود ما يعاندها ويضادها فامتنع كونها قسرية
وايضا لو كانت حركاتها قسرية لكانت موافقة للقاسر في الجهة والسرعة والبطوء واللازم
باطل فالملزوم مثله ولما بطل كونها طبيعية وكونها قسرية تعين كونها ارادية
قالوا فحركات الافلاك ارادية وفي الكتاب العزيز ما يدل على ذلك وهو قوله وكل في فلك
يسبحون والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين واذا ثبت ان حركات الافلاك ارادية و

الفاعل بالارادة لا بد وان يكون له شعور بما يفعله فالافلاك لها قوى محركة مدركة
ثم تلك القوى اما ان يكون متخيلة او عاقلة والاول باطل لان التخيل الصرف
لا يقوى على استتباع حركات غير متناهية متسقة على نظام واحد لا يختلف
باختلاف الدهور فتعين الثاني وهي ان يكون عاقلة فمحركات الافلاك عاقلة و
كل عاقل فهو مجرد غير مادي لما سيجيء في المبحث الثاني لما نحن فيه فمستتبع حركات
الافلاك جواهر مجردة عاقلة وهي النفوس وهو المطلوب قوله وليست هي المبادي
القريبة اشارة الى ان النفوس الفلكية لها ارادة عقلية كلية هي مبادي اول
لتحريكات الاجسام السماوية وارادات جزئية تكون هي القريبة للحركات الجزئية و
استدل الحكماء على ذلك بان حركات الافلاك حركات جزئية والحركات الجزئية
لا تنبعث الا عن ارادات جزئية اذ الراي الكلي لا ينبعث منه الفعل الجزئي
الا ترى ان قاطع المسافة المشتملة على الحدود الجزئية يتخيل تلك الحدود واحدا
بعد واحد وتنبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الجزو وقطعه فتصير
تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزو ثم تلك الارادات الجزئية تابعة لادراكات
جزئية بناء على هذه القاعدة ايضا وهي ان الراي الكلي لا ينبعث منه الشي
الجزئي اذ انبعاث الارادة لا يتفق هذا الترتيب انما يتوقف على الشعور بان
هذا الترتيب ينبغي ان ينفق لكن الجواهر المجردة من العقول والنفوس لا تتصف
بالادراكات الجزئية لما ستعرفه في المبحث السادس من هذا الباب فلا يكون المبادي
قريبة لحركات الافلاك قوله بل لقوى جسمانية اي بل الادراكات الجزئية انما تكون
لقوى جسمانية فايضة عن النفوس الفلكية شبيهة بالقوى الحيوانية الفايضة عن
نفوسنا الناطقة على ابداننا وتسمى تلك القوى الجسمانية التي هي المبادي للادراكات

والادراكات الجزئية نفوسا جزئية والظاهر ان هذا الكلام نقله المصنف مما اورده
الامام في شرحه للاشارات وقد شنع الامام نصير الدين الطوسي في شرحه عليه
وقال ان الفاضل الشارح يعني الامام جعل مبدا الارادة الكلية نفسا مجردة
ومبدا الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة يعني جسمانية وذلك شي لم يذهب
اليه ذاهب قبله قال لان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين هو آلة لهما
قلت لا يلزم من مبدا الارادة الجزئية نفسا جزئية القول بان يكون الجسم الواحد
ذا نفسين متباينين هو آلة لهما معا اذ المراد ان لكل فلك نفسا مجردة وتفيض عنها قوى
جسمانية حالة في مادة الفلك تدرك الجزئيات بواسطة تلك القوى وانطباع صورها فيها
وتسمى تلك القوى نفوسا مجازا كما نبه عليه المصنف بقوله بل لقوى جسمانية فائضة
عنها شبيهة بالقوة الحيوانية على ان الامام ذكر في الملخص في النفوس السماوية ان
كلام الشيخ مضطرب في انها جسمانية او مفارقة وقال منهم من اثبت لها نفسين
احديهما مفارقة والاخرى جسمانية فتشنيع الامام الطوسي على الامام الاعظم الرازي
المستلزم للتشنيع على المصنف رحمه الله ليس بحق ثم المشهور بين الحكماء ان النفوس
الفلكية عارية عن الحواس الخمس الظاهرة والقوة الشهوية والغضبية لجلب الملايم
ودفع المنافي وهما على الافلاك محال لانه لو ثبتتا لها لثبتتا في الطبيعة ما لا فايدة فيها
وهو محال واذا ثبت عروها عن الحواس الظاهرة ثبت عروها عن الحواس الباطنة
لانها متعلقة بالحواس الظاهرة وتابعة لها ثم قالوا ان حركات الافلاك لما كانت
ارادية فلا بد لها من مطلوب والا لكانت عبثا فلا تكون دايمة وذلك المطلوب يجب ان
يكون كمالا عند الطالب والا لم يطلبه ويكون كمالا في نفسه والا لانقطع الطلب عند
تبين عدم كماله ثم قالوا الكمال ليس افادة لانها لو لم تكن اعلى مما تفيده لم يكن مطلوبه
وان كانت اولى به كان ذلك استفادة وهي ليست من الاجسام العنصرية اذ لا تستفيد

ايضا اذ ثبت انهما

الاشرف من الاخس ولا من الاجسام الفلكية اذ الكلام في حركة الفلك المفيد كما في
حركة الفلك المستفيد ويلزم الدور فتعين ان يكون الاستفادة من المبادي العالية
التي هي العقول المجردة قالوا انها تتحرك دائما تتشبه بها واستكمالا لانفسها وتشوقا
اليها ثم قالوا اصل حركة الفلك لهذا التشبه لكن اختلاف الحركة للغاية بالمتافلات
التي تحت كرة القمر فانها لو تحركت الى اي جهة اتفقت نال الغرض الحركة لكن تختلف
بسبب هذه الحركات نفع المتافلات ليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم
الكون والفساد اختلافا فاينتظم بقاء الانواع كما ان رجلا حين لو اراد ان يمضي
لحاجة فاعترض له اليها طريقان واختص احدهما بايصال النفع الى مستحق وجب لحلم
خيريته ان يقصده دون الثاني هذا ما نقل عن الاسكندر والشيخ الرئيس وفيه
نظر واعلم ان هذه الكلمات لا تفيد لو تفيد الا الظن وان الظن لا يغني عن الحق
شيا قال ——— الرابع في تجرد النفوس الناطقة الى قوله وقيل [illegible]
اقول ——— المراد من لفظ النفس هو الشي الذي يشير اليه كل انسان
بقوله انا حين يقول انا فعلت وانا ادركت واختلف العقلاء في حقيقته فقيل
هي جسم وهو مذهب اكثر المتكلمين والجمهور منهم على انه هذه البنية المحسوسة
ومنهم من قال انه جسم موجود في داخلها وسياتي مزيد التفصيل في ذلك وقيل انها
اي حالة في الجسم وقيل ليست بجسم ولا جسمانية وهو المراد بتجردها عن المادة وهو
اختيار جمهور الحكماء وحجة الاسلام الغزالي وابي القاسم الراغب منا واستدلوا عليه بوجوه
كثيرة عقلية ونقلية والمصنف ذكر منها عشرة خمسة عقلية وخمسة نقلية وقدم
العقلية لانها اصل النقلية الاول من الوجوه العقلية ان محل العلم بالله تعالى
وبساير البسايط كالوحدة والنقطة غير منقسم وكل جسم او جسماني فهو منقسم ينتج
ان محل العلم بالله وبساير البسايط كالوحدة والنقطة غير منقسم والا اي لانه لو
نقسم

لو انقسم فاما ان يكون كل واحد من اجزايه عالما به او لا يكون كذلك فان كان كل واحد منها
عالما به لزم ان يكون حقيقة الجزء مساوية لكله وانه محال وان لم يكن كل واحد من
تلك الاجزاء عالما به فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان لا يستلزم المجموع هيئة
زايدة على تلك الاجزاء او يستلزم فان لم يستلزم امرا زايدا فكذلك اي فكذلك
يلزم ان يكون ذلك المجموع عالما بذلك المعلوم وحينئذ يلزم المحال الا انه اذا لم حصل
زايد لم تحصل العلم بالله وقد فرض عالما به هذا خلف وان استلزم المجموع هيئة
زائدة عاد الكلام فيها بان نقول تلك الهيئة الزايدة ان انقسمت فاما ان يكون كل
واحد من اجزائها عالما به او لا يكون ويعود التقسيم فيه ويلزم التسلسل وان لم تنقسم
حصل المطلوب واذا ثبت ان العلم بالله وبساير البسايط غير منقسم وجب ان
يكون محله غير منقسم وهو قوله فمحله غير منقسم لان محله لو كان منقسما لكان العلم بالله
منقسما لان الحال في المنقسم منقسم وقد بينا انه غير منقسم هذا خلف فاذن لا
ينقسم محله واما الكبرى وهو قوله فكل جسم وجسماني منقسم فانما لم يتعرض
لبيانها لانه مبني على نفي الجزء الذي لا يتجزى على ما هو مذهب الحكماء وقد تقدم
بيانه واذا صحت المقدمتان ظهر ان محل هذه العلوم ليس بجسم ولا جسماني وهو
المطلوب والاعتراض عليه بانا لا نسلم ان كل جسم وجسماني منقسم وقد قامت
الدلايل على اثبات الجوهر الفرد سلمنا لكن لا نسلم ان الحال في المنقسم يجب ان يكون
منقسما فان النقطة موجودة مشار اليها غير منقسمة مع انها قايمة بالخط المنقسم في
الطول وكذا الوحدة قايمة بكل واحد فان لكل موجود وحدة حتى الكثرة اذ
يقال هذه كثرة واحدة ومع ذلك لا يلزم من انقسام محلها انقسامها فانتقض ما ذكره
وايضا ينتقض ذلك بانقسام الجسم الحايسا وهي في الجسمية فان الجسمية حالة في الجسم

والجسم منقسم والجسمية غير منقسمة واذ اجاز ذلك فلم لا يجوز ايضا ان يقال
العلم القايم بالجسم لا يكون منقسما وان كان الجسم منقسما الوجه الثاني ان
الامر العاقل منا قد يدرك السواد والبياض معا والالم يمكن من الحكم
بتضادهما والادراك هو حصول ماهية المدرك في المدرك فلو كان المدرك
لها جسما او جسمانيا لزم اجتماع الضدين في الجسم الواحد وهو محال والاعتراض
عليه من وجهين آ انا لا نسلم لزوم اجتماع الضدين في الجسم الواحد عند تصور
السواد والبياض وانما يلزم ذلك ان لو تحقق التضاد بين صورتي السواد
والبياض المعقولين وهو ممنوع لان التضاد انما يتحقق بينهما عند حصولهما في محل
قابل لهما ب المناقضة بتصور هذا السواد وهذا البياض لانهما ادراكان جزئيان
والمدرك الجزئي عند الحكماء هو الجسم او الجسماني مع انه لم يلزم منه اجتماع
الضدين في جسم واحد فانتقض ما ذكروه الوجه الثالث لو كان الامر العاقل
متجسما او حالا في الجسم كقلب او دماغ لزم ان يكون متعقلا لذلك المحل ابدا او
لا يكون متعقلا له ابدا والقسمان باطلان لانا ندرك الدماغ والقلب ونتعقلهما
في بعض الاوقات دون بعض فيلزم ان لا يكون العاقل متجسما ولا جسمانيا وهو
قوله واللازم باطل فالمقدم مثله وهو المطلوب واما بيان الشرطية فهو قوله
لان الصورة الحالة الى آخره يعني قد ثبت ان التعقل هو حصول ماهية المعقول
في العاقل فنقدر ان يكون ذلك الامر العاقل حالا في عضو اما ان يكفي في تعقل
ذلك العضو حصول الصورة الاصلية الحالة في مادة ذلك العضو او لا يكفي في ذلك
بل يحتاج الى حصول صورة اخرى منتزعة من الصورة الاصلية الحالة في مادة
ذلك العضو فان كفى لزم ان يتعقل محله دايما وان لم يكف وجب استمرار عدم تعقله

لمحله ابدا واللازم ان يجتمع في مادة ذلك العضو صورتان متماثلتان احديهما
الصورة الاصلية الحاصلة فيه والثانية الصورة المنتزعة الحالة في الامر العاقل
الحال في ذلك العضو واجتماع المثلين ممتنع والمصنف قد استضعفه من
وجهين آ ان الصورة العقلية اي المنتزعة الحالة في النفس عرض والقوة
العاقلة الحالة في القلب مثلا المعبر عنها بالنفس جوهر فكيف يتماثلان
حتى يلزم اجتماع المثلين ب ولئن سلمنا تماثلهما لكن في الماهية فقط لا بتمامها و
في جميع العوارض لان الصورة العقلية المنتزعة حالة في القوة العاقلة الحالة في
القلب والقلب غني عن تلك الصورة في ماهيته ووجوده واما الصورة الخارجية
اي التي هي جزء من الماهية الموجودة في الخارج اعني ماهية الانسان فحالة في
مادة القلب ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع لانه لما اختص كل
واحدة من هاتين الصورتين بالغير الآخر لم يلزم ارتفاع الامتياز بالكلية
الوجه الرابع ان القوة العاقلة تقوى على تعقل معقولات غير متناهية ولا شيء
من القوى الجسمانية بهذه المثابة ينتج ان القوة العاقلة ليست جسمانية بيان الاول
ان الحد ما يقدر القوة العاقلة على ادراكه وهو غير متناه من مراتب الاعداد والاشكال
فانها غير متناهية وفاقا واما بيان الثاني فمحال على باب الحشر من الكتاب الثالث
والاعتراض عليه ايضا من وجهين آ اما الذي تريدون انها تقوى على معقولات
غير متناهية ان عنيتم انها لا تنتهي الى معقول الا وتكون بعد ذلك قوية على تعقل
معقول آخر فهو مسلم لكن الكبرى وهو قولكم ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك
ممنوعة وسند المنع القوة الخيالية فانها لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا
وهي تقوى على التخيلات بعده وان عنيتم به انها تحضر معقولات غير متناهية

دفعة واحدة فالصغرى ممنوعة اذ يمتنع توجه الذهن نحو معلومات كثيرة في وقت واحد
الوجه الخامس انه لا شك ان القوة العاقلة تدرك الصور الكلية كالانسانية
والحيوانية وغيرهما وحينئذ نقول لو كانت الادراكات الكلية مجردة لزم ان
يكون محلها غير جسم ولا جسماني والمقدم حق فالتالي مثله والمصنف اقتصر على بيان
الشرطية وهو ان الادراكات الكلية ان كانت حالة في جسم او جسماني لاختصت
تلك الادراكات لا محالة بمقدار وشكل ووضع بسبب حلولها في محلها فلا
يكون تلك الادراكات صورا مجردة واما حقية المقدم وهو كون الادراكات
الكلية مجردة فلانها لو حلت في جسم او جسماني لكانت منقسمة دايما لان الحال في
المنقسم منقسم والتالي باطل لان الادراك المتعلق بالشيء لو انقسم فجزؤه ان
كان علما به كان جزء الجسم مساويا لكله الى تمام التقرير المذكور في الوجه الاول
نعم ان الادراكات الكلية مجردة عن المادة ويلزم منه تجرد محلها وهو المطلوب
والاعتراض عليه انا نمنع الملازمة قوله لو حلت الادراكات الكلية في جسم او
جسماني لاختصت بمقدار وشكل ووضع فلا تكون مجردة قلنا ممنوع اذ لا
يلزم من كون المحل ذا مقدار وشكل ووضع كون الحال فيه كذلك وان سلمنا
لكن لا نسلم انها لو اختصت بمقدار وشكل ووضع لم تكن كلية اذ كلية الصورة
كما سبق بيانه في بحث الادراكات في باب الاعراض عبارة عن انطباقها على كل
واحد واحد من الاشخاص بمعنى ان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع على
سواء اذ الحدث ماهيات تلك الافراد مجردة عن لواحقها المشخصة الخارجية و
على هذا لم يقدح في كليتها شيء مما عرض لها من الاختصاص بالقدر والشكل والوضع
بسبب مقارنة محلها اذ لو قدح فيها لكان لازما مشتركا لا للقوة العاقلة

على تقدير كونها مجردة غير جسمانية لو تخلفت لبس كليا لم تكن كليا ولا مجردا عن العوارض
لانها صورة شخصية موصوفة بعوارض شخصية اعني حلولها في تلك النفس
وحدوثها في وقت معين وعدم قيامها بنفسها الى غير ذلك من المشخصات
فيبطل قولكم ايضا الصورة العقلية كلية والمصنف رحمه الله انما رتب اشتراك
الالزام على تفسير معنى كلية الصور وتفسير تجردها بتحررهم واما
الوجوه الخمسة النقلية فقد اوردها حجة الاسلام قدس الله روحه وتقريرها
ظاهر وقوله والمعروض عليه ليس البدن اراد به والمعروض على العذاب
ليس البدن يدل عليه تقدم ذكر النار وقوله ترفرف روحه فوق النعش اي الظل
وعلا والمسموع رفرف رواية ولغة قال الجوهري رفرف الطاير اذا
حرك جناحيه حول الشيء يريد ان يقع فيه فالرواية ان ثبتت ترفرف كان بمعنى رفرف
ثم المصنف ذكر ان هذه الوجوه النقلية انما تدل على ان النفس غير البدن واما على
تجردها عن المادة فلا ولا خفاء ان المطلوب هو الثاني دون الاول قوله واختلف
المنكرون له اي واختلف المنكرون للنفس الناطقة اي المنكرون لتجرد النفوس
فزعم ابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب وزعم النظام انها اجسام لطيفة
سارية في الاعضاء وقيل انه قوة مكنونة في الدماغ صالحة لقبول الحس و
الحركة والحفظ والفكر والذكر النافذة من الدماغ في شظايا الاعصاب النابتة
منه الى اقاصي البدن وقيل انه الروح اللطيف الموجود في الجانب الايسر
من القلب وقيل انه عبارة عن ثلث قوى في الانسان احديها في الدماغ وهي
النفس الناطقة الحكمية والثانية في القلب وهي النفس الغضبية المسماة
بالقوة الحيوانية والثالثة في الكبد وهي النامية المسماة بالقوة الشهوية

وقيل ان النفس عبارة عن مجموع الاخلاط الاربعة بشرط ان يكون لكل
واحد منها مقدار معين وقيل انه الدم لانه اشرف الاخلاط وقيل انه
عبارة عن المزاج الحادث من تفاعل الكيفيات المتضادة واحتج المتكلمون
المنكرون للنفس الناطقة بانا اذا المسنا النار الشخصية حكمنا بانها نار فنحكم
بالكلي على الجزئي والحاكم على الشيئين لابد وان يكون مدركا لهما فالمدرك للكلي
والجزئي واحد لكن المدرك الجزئي هو البدن فالمدرك للكلي هو البدن ايضا
فالبدن هو الحي السامع البصير المتفكر المتخيل العاقل الفاعل وهو معنى قولهم
الانسان هو هو ثم قال المحققون منهم ان اجزاء هذا البدن على قسمين بعضها
اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى آخره وبعضها اجزاء عارضة يتطرق اليها التغير
والاختلال فالنفس وهو الشيء المشار اليه لكل احد بقوله انا هو القسم الاول
من الاجزاء وبهذا القول يظهر الجواب عن كثير من شبهات منكري الحشر والنشر
والله اعلم بالحقايق قال ـــــ الخامس في حدوث النفس
الى قوله به دور اقول ـــــ لما فرغ من اثبات النفس الناطقة وذكر
ما قيل في نفيها شرع في بيان بعض احوالها فذكر في هذا المبحث الكلام في
حدوثها وقدمها وهو احد احكام النفس واشار في ضمن ذلك الى حكمين آخرين
وهما ان النفوس البشرية متحدة بالنوع ام لا وان تناسخ الارواح حق ام لا فنقول
ان المليين لما اعتقدوا ان ما سوى الله تعالى الجسم والجسمانيات بينوا
انها محدثة حدوثا زمانيا فلاجرم اتفقوا على حدوث النفوس الناطقة البشرية
حدوثا زمانيا ثم اختلفوا في وقت حدوثها فمنهم من جوزوا حدوثها قبل حدوث الابدان
لما روي في الاخبار الصحيحة ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام ومنهم

قوم آخرون وقالوا انها تحدث بعد استكمال البدن وتسويته لقوله تعالى بعد ذكر تصريف
الانسان في مراتب التخليق ومدارج التكوين ثم انشأناه خلقا آخر وهو يدل على حدوثها
بعد حدوث البدن واما الحكماء فقد اختلفوا في قدمها وحدوثها فذهب افلاطون
ومن قبله من القدماء الى انها قديمة وخالفهم المعلم الاول ومن تابعه وقالوا ان حدوث
النفس مشروط بحدوث البدن واحتجوا على ذلك بان النفوس البشرية متحدة بالنوع
وهو الحكم الثاني من احكام النفس واستدلوا على اتحادها بالنوع بانها لو خالفت
بالماهية لزم كونها مركبة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان النفوس اذا اختلفت
بالماهية ولا شك في اشتراكها في كونها نفوسا وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فكانت النفوس مركبة منهما واما بطلان اللازم فلانها لو كانت مركبة لكانت جسما لان
كل مركب جسم واذا ثبت كون النفوس متحدة فلو كانت قديمة موجودة قبل البدن لكانت
اما متعددة او واحدة والقسمان باطلان فيبطل قدمها وثبت حدوثها اما امتناع كونها
متعددة فلان التعدد والكثرة لا تتحقق بين افراد النوع الا عند امتياز كل واحد
منها بما لا يحصل للآخر لكن ذلك الامتياز ليس بالماهية ولا بلوازمها لما ثبت من اتحادها
بالنوع والامور المتحدة بالنوع متساوية في الذاتيات واللوازم ولا بالعوارض
المفارقة لان اختصاص الشيء بصفة دون ما يماثله انما يكون بسبب المادة وهذا
معنى قوله لان تعدد افراد النوع بالمادة لكن مادة النفس هي البدن فقبل تعلق
النفس بالبدن لا تتعدد النفوس فتعين كونها واحدة وهو ايضا باطل لانها لو
كانت واحدة فبعد ما تعلقت بالبدن ان بقيت واحدة كان لجميع الناس
نفس واحدة فيلزم ان يعلم كل واحد ما علمه الآخر وهو باطل وان لم تبق بعد التعلق
بالبدن واحدة بل انقسمت الى نفوس متعينة لزم ان لا تكون مجردة لان الانقسام
من خواص الاجسام لكن النفس مجردة لما سبق فلا يكون منقسمة فظهر ان النفس لو كانت

موجودة قبل البدن لادي الى احد هذه المحالات فكان محالا وهو المطلوب فيه اعتراض
عليه من وجوه ا لا نسلم حدوث النفس عند حدوث البدن قوله النفوس متحدة
بالنوع فلو كانت موجودة قبل البدن لكانت اما واحدة او كثيرة والقسمان باطلان
قلنا لا نسلم ان النفوس متحدة بالنوع بل هي مختلفة بالماهية قوله لو اختلفت
بالماهية لزم كونها مركبة قلنا لا نسلم لزوم التركيب في الماهية ٢ سلمنا ان المفهوم
من كونه مدبرا امر ذاتي يوجب الاشتراك فيه التركيب لكن لم لا يجوز ان يقال انها
مركبة قوله لانها لو كانت مركبة كانت جسما لان كل مركب جسم قلنا لا نسلم ان كل مركب
جسم بل كل جسم مركب اتفاقا والموجبة الكلية لا تنعكس كلية وكيف وان الجواهر المجردة
المفارقة باسرها متشاركة في الجوهرية مختلفة بالنوع فكان التركيب لازما عليهم لان
الجوهر عندهم جنس النفوس والعقول وكلما دخل تحت جنس كانت ماهيته مركبة من
الجنس والفصل فلزمهم تركيب النفس مع انهم اشد الناس انكار الجسمية النفس فظهر
ان قولهم لاثبات لاتحاد النفوس بالنوع كالسعي لكل جسم غير باق على كليته فلا يثبت به
مطلوبهم ٣ سلمنا انها متحدة بالنوع لكن لم لا يجوز ان يقال انها قبل التعلق بهذه الابدان
كانت كثيرة متعددة بسبب تعدد ابدان اخر الى غير النهاية على سبيل التناسخ
مبنية على حدوث النفس عند حدوث البدن فلو اثبتم حدوث النفس بابطال التناسخ
لزم الدور وهو محال وانما قلنا انكم بنيتم بطلان التناسخ على حدوث النفس
لانكم قلتم اذا استكمل البدن واستوى فاضت عليها نفس لعموم الفيض ووجود الشرط
الذي هو استعداد القابل ومن ثم كان حدوثها في هذا الوقت اولى من حدوثها
قبله وبعده فلا يتصل بها نفس اخرى تناسخية والا لزم تعلق النفسين ببدن واحد
وهو محال لان كل احد يدرك ذاته شيئا واحدا لا شيئين فثبت ان بطلان
التناسخ مبني على حدوث النفس فلو اثبتم حدوث النفس بابطال التناسخ دار

وحينئذ لم يتم دليلكم الذي اقمتموه على ان حدوث النفس مشروط بحدوث البدن
ايها المشاؤون وهو المطلوب هنا والحق المبين هو بطلان التناسخ اذ لا يلزم من انتفاء
دليل واحد انتفاء المدلول وانما ساق المصنف هذا الكلام الزاما بيانا لان المذهب
الحق هو ذلك ومما يدل على بطلان التناسخ من غير ابتناء على حدوث النفس
ان نفسي قبل بدني متعلقة ببدن آخر لكنت اتذكر تلك الاحوال لان محل العلم و
الذكر لما كان هو جوهر النفس وانه باق على حاله امتنع زوال تلك العلوم لكن لا
نتذكر شيئا من احوالنا قبل كوننا في هذه الابدان فبطل التناسخ ثم ان القائلين
بالتناسخ منهم من جوز انتقال النفس الانسانية الى بدن آخر انساني وتسمى نسخا
ومنهم من جوزه الى النباتات وتسمى فسخا ومنهم من جوزه الى الجمادات وتسمى
رسخا او قال ______ السادس في كيفية تعلق النفس الى قوله لعضو آخر
اقول ______ ذكر في هذا المبحث كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية
تصرفها فيه حاكيا جملة ذلك عن الحكماء فقال قال الحكماء ان النفس الناطقة غير حالة
في البدن اي حلول الصورة في المادة او العرض في الجوهر ولا مجاورة له مجاورة الانسان
لداره وثوبه الذي يرافقه تارة ويفارقه اخرى لما ثبت في المبحث الرابع انها مجردة غير
جسم ولا جسمانية بل هي متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف كتعلق الملك بمملكته
وتعلق الصانع بآلته ما دام صانعا وتعلق العاشق بمعشوقه عشقا لا يمكن [illegible]
العاشق عن مفارقة معشوقه ما دام مستمرا فيه ممكنة قالوا وسبب تعلقها بالبدن
توقف حصول كمالات النفس حسية وعقلية اي عملية وعلمية ولذا انها حسية و
عقلية اي جسمانية وروحانية على البدن وعن بعضهم ان النفوس في توقف كمالاتها على
البدن مثل قطرات الغيث فانها مع صفائها ولطافتها لا تصير درر انورانية ثمينة

حتى تقتبس في قراره من الاصداف رهينة ثم قالوا والنفس الناطقة تتعلق اولا بالروح
قوله المنبعث عن القلب المتكون تعريف له يعني انه جسم لطيف بخاري يتولد
عن القلب قوله تفيض عليه اي تفيض النفس على هذه الروح الذي هو متعلقها
الاول قوة تسري تلك القوة بسريان الروح الموصوف الى جميع اجزاء البدن
واعماقه ثم تثير تلك القوة او النفس بتوسط تلك القوة في كل عضو من الاعضاء
قوى تليق بذلك العضو ويكمل بتلك القوى نفعه كما يجي ذكرها مفصلة وذلك
باذن الحكيم العليم اي بتقديره وعلمه الازلي بعموم اعضاء بدن الانسان وعنايته
المقتضية لاعطاء كل شي خلقه والتوفير على كل مستحق ما استحقه ثم لما كان الانسان
مشاركا للنبات والحيوان في القوى النباتية والحيوانية مختصة بما ليس للنبات والحيوان
من القوى كان تفصيل القوى المودعة في الانسان المجعولة آلات لادراك النفس
الناطقة وتحريكها الجزء من تفصيلا لجميع القوى باسرها انسانية وحيوانية ونباتية
ومن ثم قال المصنف وهي باسرها تنقسم اي جميع القوى مطلقا تنقسم الى مدركة و
محركة والمدركة الى ظاهرة وباطنة والمحركة الى اختيارية وطبيعية والاختيارية
الى باعثة وفاعلة والباعثة الى شهوية وغضبية والطبيعية الى خادمة ومخدومة
والمخدومة باعتبار الى الغاذية والنامية وباخر الى مولدة ومصورة والخادمة الى
جاذبة وهاضمة وماسكة ودافعة فهذه جمل القوى باسرها اما القوى
المدركة الظاهرة فهي المشاعر الخمس وهي جمع المشعر بفتح الميم بمعنى مكان الشعور
او بكسرها بمعنى آلة الشعور ومبادي ادراك الجزئيات الاول حاسة البصر والعلم بحقيقة
الابصار بديهي فان كون الواحد منا رائيا امر يجده العاقل من نفسه بالضرورة و
اختلف في سبب الابصار والمختار ما ذكره المصنف نقلا عن الطبيعيين وهو ان ادراك
القوة الباصرة انما هو بسبب انعكاس صورة من المرئي الى حدقة الرائي وانطباع

تلك الصورة المنعكسة في جزء من الحدقة وهو الرطوبة الجليدية التي في العين قوله تكون
زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئي اشار ان تكون استينافا لبيان كيفية
انطباع صورة المرئي في جزء من الحدقة او صفة لجزء لقوله في جزء منها او لصورة
في قوله او صورة من المرئي وعلى التقديرات معناه انه اذا انطبع في الرطوبة
الجليدية تلك الصورة المنعكسة من المرئي كانت تلك الصورة الحاصلة في الحدقة
زاوية شكل مخروط متوهم يكون قاعدة ذلك الشكل المخروط سطح المرئي ولاجل
ان الابصار انما يحصل بعد انطباع صورة المرئي في جزء من الحدقة نرى القريب اعظم
من البعيد والبعيد اصغر من القريب اذ صورة القريب تنطبع في جزء اعظم من
الرطوبة الجليدية نري القريب اعظم من البعيد على ما قاله صاحب التنزيل اذ
صورة القريب تنطبع في جزء اعظم من الرطوبة والابعد في جزء اصغر وكيفية ذلك
على ما قاله صاحب التنزيل ان المرئي اذا كان على بعد مفروض وقد فرضنا خطين
تخرجان من البصر وملتقيا بطرف المرئي فانهما يحيطان بزاوية عند مركز البصر فتنطبع
صورة المرئي في تلك الزاوية ثم اذا بعد عن ذلك الموضع فالخطان اللذان خرجان
من البصر ويلاقيان طرفي المرئي على البعد الثاني يحيطان بزاوية اصغر من الاولى
فترتسم صورة المرئي في الزاوية الثانية فيرى اصغر وصورته هكذا
نقطة ج حدقة الرائي وخط اب يكون هو المرئي على البعد الاقرب وخط
ك ط على البعد الاصغر ولا اخفاء ان زاوية ك ج ط اصغر من
زاوية اج ب فيكون الصورة المنطبعة في الزاوية الثانية
اصغر فيرى اصغر قوله وقيل باتصال شعاع اشارة الى
قول الرياضيين فانهم قالوا الابصار انما يحصل بان يتصل بالمرئي



شعاع خارج لمركز العين مخروطي الشكل زاويته عند مركز البصر وقاعدته عند سطح
المرئي فقوله الى المرئي صلة الاتصال وانما عداه بالى مع انه يتعدى بالباء لتضمنه
معنى الانتهاء او لانه بمعنى الوصول ويحتمل ان يكون الى المرئي صلة الخروج وصلة
الاتصال محذوفة لما العلم به وهذا القول ممنوع باطل لانه لو كان الامر كما ذكروه لزم
ان يتشوش الابصار عند هبوب الرياح لتشوش الشعاع بذلك وانتقاله الى
الجهات المختلفة وحينئذ يلزم ان لا نرى بعض ما في مقابلتنا ونرى بعض ما ليس في مقابلتنا
عند الهبوب واللازم باطل فالملزوم مثله الثاني حاسة السمع وهي قوة مودعة
في العصب الذي هو في مقعر الصماخ وسبب ادراكها وصول الهواء المتموج اي المنضغط
بين قارع ومقروع الى الصماخ الثالث حاسة الشم وهي قوة مستودعة في زايدتين
في مقدم الدماغ شبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها ما يلائمها من الروائح بسبب وصول
الهواء المتكيف بتلك الروائح اليها ومنهم من زعم انها تدرك الروائح بوصول الهواء
المختلط بجزء متحلل من الجسم ذي الرائحة اليها وهو ممنوع باطل لان القدر القليل
من المسك يستحيل ان يتحلل منه على الدوام اجزاء كثيرة ينتشر رواحها الى مواضع
متعددة تصل اليها تلك الروائح مثل الروائح الاولى فتعين ان الهواء يتكيف
بتلك الكيفية فقط وينادي الحس الرابع قوة الذوق وهي قوة منبثة في
العصب المفروش على جرم اللسان وادراكها مشروط بتوسط المخالطة الرطوبة
العذبة التي في الفم بالشيء المذوق ثم تصل المذوق بتلك الواسطة الى
العصب المفروش الخامس حاسة اللمس وهي قوة منبثة في جميع جلد
البدن وسبب ادراكها اقتران المماسة والاتصال بالملموس من غير مانع كحذر
وسترة وهي كانتشار الكيفيات فكذلك تشعر بتفرق الاتصال وعوده قالوا

الغرض من القوة اللامسة ان يكون للحيوان قوة سارية في كليته بها يدرك المنافي
ليحترز عنه اما القوى المدركة الباطنة فهي ايضا خمس لان المدرك اما مدركة
فقط واما مدركة متصرفة والاولى اما مدركة للصور وهي الحس المشترك او حافظة
لها وهي الخيال واما مدركة للمعاني الجزئية وهي الواهمة او حافظة لها وهي الحافظة
والثانية هي المتصرفة الاول الحس المشترك وهو قوة تدرك صور المحسوسات بالحواس
الظاهرة باسرها والدليل على وجود هذه القوة انا نحكم على هذا الشيء مثلا بانه
ابيض وهو محسوس بالباصرة وطيب الرائحة وهو محسوس بالشامة حلو وهو محسوس
بالذائقة بارد وهو محسوس باللامسة والحاكم على الاشياء لا بد وان يحضره المحكوم
عليه وهذا الحكم ليس للقوة العاقلة فان مدركاتها كلية وقد فرض بقوله فانا نحكم
على هذا بان مدركاتها جزئية فتعين ان يكون في الانسان قوة تدركها جميعا وهي الحس المشترك
ولذلك سمي مشتركا ومحل هذه القوة مقدم البطن الاول من الدماغ الثاني الخيال و
هو خزانة الحس المشترك وهي قوة تحفظ الصور التي ادركها الحس المشترك وتخيلها بعد زوالها
عن الحس وهذه القوة مغايرة للحس المشترك لانها تحفظ الصور وذلك يدركها والادراك
غير الحفظ ومحل الخيال مؤخر البطن الاول من الدماغ فعلم ان موضع هاتين القوتين البطن
الاول من الدماغ الا ان محل الحس المشترك مقدم هذا البطن ومحل الخيال مؤخره الثالث
الواهمة وهي قوة تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو قال الشيخ
الرئيس في الشفاء هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كحكم العقل ولكن حكما تخييليا
مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية ويصدر عنها اكثر الافعال الحيوانية ويسمى وهما ايضا
ومحل هذه القوة مقدم البطن الاخير من الدماغ الرابع الحافظة وهي القوة التي تحفظ
ما يدركه الوهم من المعاني الجزئية فهي خزانة الوهم كما ان الخيال خزانة الحس المشترك و

محلها موخر البطن الاخير من الدماغ فعلم ان موضع هاتين القوتين هو البطن الاخير من
الدماغ الا ان محل الواهمة مقدم هذا البطن ومحل الحافظة موخره هكذا ذكره
المصنف واكثر الحكماء على ان محل الواهمة هو التجويف الاوسط من الدماغ وقد
نص عليها الشيخ الرئيس في كتبه الخامس المتصرفة وهي القوة التي تتصرف
في الصور المدركة المخزونة في الخيال وفي المعاني المدركة المخزونة في الحافظة
بالتحليل والتركيب فهي التي تفصل راس الانسان عن بدنه حتى تحصل لها صورة انسان
عديم الراس وتركب صورة انسان ذي راسين وتركب جبلا من ياقوت وبحرا من
زيبق وهذه القوة تخدم العقل والوهم جميعا في افعالها فان استخدمها النفس
الناطقة وهي المراد بالعقل يقال لها المفكرة والمتذكرة وان استعملها الوهم يقال
لها المتخيلة ومحل هذه القوة الدودة التي هي في وسط الدماغ وانما جعل مكانها
واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي الصورة والمعنى جل باريها والدليل على
اختصاص هذه القوى بهذه المواضع انه لو تطرق خلل الى موضع من هذه المواضع
اختل الفعل للقوة المنسوبة الى ذلك الموضع ولولا اختصاصها به لما اختل فعلها عند
وصول الخلل والآفة اليه هكذا ذكره الامام وقال هذه الحجة لا تدل على كون الحكماء واعترض عليه
هذه القوى في هذه الاعضاء اذ يحتمل ان تكون عارضة او قائمة بعضو آخر وانما اختل
افعالها لخللها لان هذه المواضع آلاتها فان افعال العاقلة تختل باختلال الدماغ فعلم
من هذه الابحاث ان المدرك للجزئيات اولا وبالذات هي هذه القوى الظاهرة والباطنة
وان النفس الناطقة انما تدرك الجزئيات ثانيا وبواسطة تلك القوى وذلك لانه ينطبع
صور الجزئيات في تلك القوى الجسمانية تطالعها النفس وتدركها وذلك لان النفس
لو ادركت الجزئيات بالذات من غير واسطة لزم ان تكون منقسمة والتالي باطل فالمقدم مثله

بيان الشرطية انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين وتصورت النفس الناطقة به فلا شك في تميز
كل واحد من المربعين المتشاطرين عن الآخر وهذا الامتياز ليس في الخارج اذ ربما لم يكن ذلك
المربع الموصوف في الخارج فهو اذن في الذهن ثم ذلك الامتياز والتغاير ليس بسبب الماهية
ولا شيء من لوازمها لانا اذا فرضنا هما متساويين فيهما فاذن بسبب المحل فيلزم تغاير محل
الجناحين اي يلزم ان يكون محل احد المربعين مغايرا للمحل الآخر فينقسم المحل لا محالة واما المربع
بطلان التالي فلان الانقسام كما مر من خصائص الجسم وهو قوله وانقسام النفس محال
فظهر ان النفس لو ادركت الجزئيات بذاتها لكانت جسما فتعين ان يكون ادراكها لها بسبب
ان صورها تنطبع في الآلات الجسمانية والنفس تطالعها وتدركها وهو المطلوب هذا
تقرير كلامه ولقائل ان يقول هذه الحجة انما تدل على ان النفس لا تدرك الجزئيات ولا
تدل على انها تدركها بواسطة تلك القوى وانطباع صورها فلا تطابق المدلول عليه
اللهم الا ان يقال انه استدلال على المفهوم من قوله والنفس انما تدركها بالواسطة فان
معناه انها لا تدرك لها الجزئيات بالذات فحينئذ تحققت المطابقة لكن بقي قوله والنفس
انما تدركها بواسطة تلك القوى بغير دليل وهذا جمع من المصنف بين مذهب الحكماء
والمتكلمين فان الحكماء على انها لا تدرك الجزئيات مطلقا واستدلوا بحديث
المربع المجنح والمتكلمون ذهبوا الى انها تدركها مطلقا واستدلوا عليه بان النفس
تحمل الكلي على الجزئي كقولنا هذا الانسان انسان فيلزم ان يكون مدركا لهما جميعا
لان الحاكم بالشيء على الشيء لا بد له من تصورهما واما حديث المربع المجنح بمربعين
فقد اعترضوا عليه بانا لا نسلم ان الامتياز اذا لم يكن بالماهية واللوازم كان بسبب
المحل وانما يلزم ذلك لو كان للمربعين محل وانما يكون لهما محل لو كان الادراك بانطباع
صورة المدرك في المدرك وهو ممنوع على ما مر فالمصنف جمع بين المذهبين وقال انها
تدرك الجزئيات عملا بدليل المتكلمين لكن بواسطة مطالعتها الصور الجزئية المنطبعة

في القوى الجسمانية على ما يدل عليه الحكماء واما القوى المحركة فتنقسم الى طبيعية واختيارية
اما الاختيارية فهي اما باعثة على الحركة واما فاعلة لها اما الباعثة فهي القوة
الشوقية وهي ان كانت حاملة على جلب المنافع فتسمى القوة الشهوانية وان كانت حاملة
على دفع المضار فتسمى القوة الغضبية واما الفاعلة وتسمى المحركة فهي التي تصدر عنها
تحريك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهذه القوة هي المبدا
القريب للحركة ومن ثم سميت محركة واما الاولى وهي الباعثة فهي المبدا البعيد لها
واما القوى الطبيعية فتنقسم الى مخدومة وخادمة واما المخدومة فاما ان يكون
فعلها لحفظ الشخص او لحفظ النوع والاولى قسمان غاذية ونامية الاول القوة
الغاذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليكون خلفا وعوضا عما
تحلل فيحفظ الشخص الثاني القوة النامية وهي التي تزيد في اقطار البدن على
تناسب طبيعي ليبلغ الى غاية النشو فقوله يزيد في اقطار البدن احتراز عن الزيادات
الصناعية فان الصانع اذا اخذ قدرا من المادة فان زاد في طوله او عرضه نقص من
عمقه وبالعكس اما هذه القوة فانما تزيد في الاقطار الثلثة وسيحقق الحد
الثلث وقوله على تناسب طبيعي احتراز عن الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي
كالورم وقوله الى غاية النشو احتراز عن السمن فانه وان هو زيادة في الاقطار الثلثة
على تناسب طبيعي الا انه ليس ليبلغ غاية النشو والقوة الثانية وهي التي تحفظ النوع
ايضا قسمان مولدة ومصورة الاول المولدة وهي التي تفصل جزءا من الغذاء
بعد الهضم التام ليصير مادة لشخص آخر الثاني المصورة وهي التي تغير تلك المادة
التي هي المني في الرحم وتفيدها الصور والقوى الحاصلة للنوع واما الخادمة وهي
التي تخدم هذه الاربع التي هي الغاذية والنامية والمولدة والمصورة لا سيما
الغاذية فاربع احديها الجاذبة وهي التي تجذب الغذاء المحتاج اليه وهي تتناول الحاصل
التي في المعدة والتي في الاعضاء والهاضمة وهي القوة التي تغير الغذاء الى حيث

المصوغة
يصلح ان يكون جزءا من المغتذي بدل المتحلل والهاضمة اربع مراتب آ عند المضغ فان الحنطة
تنفعل في انضاج الدماميل ما لا ينفعل المطبوخة ب في المعدة وهو ان يصير الغذاء شبيها
بماء الكشك الثخين المسمى بالكيلوس ثم ينحدر بطريق ماساريقا وهي عروق دقاق
الى الكبد ج في الكبد وهي ان يصير الكيلوس فيه بحيث يحصل منه الاخلاط الاربعة
التي هي الدم والصفراء والبلغم والسوداء د في الاعضاء فان لكل عضو هاضمة
تخصه وتجعل الغذاء جزءا منه واما القوة الماسكة فهي التي تمسك الغذاء المجذوب
قدرا من الزمان يفعل فيه القوة الهاضمة فعلها واما القوة الدافعة فهي التي تدفع
الفضلة عند التميز بطريق الامعاء او تدفع الفاضل المهيا لعضو آخر الى ذلك
العضو واما الدليل على وجود هذه القوى وتغايرها والبحث عن تفاصيلها فبابه
المبسوطات الطبية قال ——— السابع في بقاء النفس الى قوله
بعد وجوده اقول ——— يريد ان النفس الناطقة تبقى بعد مفارقتها
البدن اما عندنا فللنصوص القاطعة الدالة على حيوتها بعد المفارقة المذكور
بعض تلك النصوص في اثبات تجردها واما عند الحكماء فلان النفس غير مادية عندهم
وكل ما يقبل العدم فهو مادي ينتج ان النفس غير قابلة للعدم وبيان مقدمتيه تقريرا
واعتراضا اما تقرير ان النفس غير مادية ففي هذا الباب في بحث تجرد النفوس واما
تقرير ان كل ما يقبل العدم فهو مادي ففي الباب الاول في فصل القدم والحدوث في بحث
ان كل حادث فهو مسبوق بمادة ولما لم يتضح تقرير هذه المقدمة مما تقدم هناك حق الاتضاح
نوضحه ونقول انما كان كل ما يقبل العدم ماديا لان قبول العدم وامكانه سابق
على العدم لا محالة والامكان امر وجودي فلا بد له من محل يقوم به فاذن ما صح
عليه العدم فله محل وذلك المحل يجب بقاؤه عند عدم ذلك الشيء لان القابل للشيء

يجب حصوله عند المقبول والشيء لا يبقى عند عدمه فاذن كل ما صح عليه العدم فله محل
يبقى عند عدمه فلو قبلت النفس العدم لكان لها محل يبقى عند عدمها وكل ما كان كذلك
كان مركبا من المحل ومن الصورة الحالة فيه فلو قبلت النفس العدم كانت مركبة من المادة و
الصورة فوضح صحة قوله فكل ما يقبل العدم فهو مادي واما الاعتراض على المقدمة الاولى
فقد سبق ايضا في بحث تجرد النفوس واما على الثانية ففي بحث المادة والمدة ومع
ذلك نستحضره ونقول لا نسلم كون القبول والامكان امرا ثبوتيا فلا يستدعي محلا يقوم
به فلا يلزم التركيب وان سلمنا لكن لم يجوز ان يكون مادية قوله لو كانت مادية لكانت منقسمة
فكانت جسما فان كل مادي جسم قلنا بل الصادق على مذهبكم ان كل جسم مادي و
الموجبة الكلية لا تنعكس كلية ثم ان الحكماء اثبتوا للنفوس الناطقة بعد خراب البدن
سعادة وشقاوة والفاظ المتن واضحة غنية عن الشرح ويعلم من تقييد قوله
ثم المنت باد راكها جهلها بقوله خالدة مخلدة ومن توقيت قوله عذبت بها لا ابدا
بقوله حتى تزول ان من مذهبهم ان الشقاوة الحاصلة بسبب العقايد الباطلة دائمة
وان الشقاوة الحاصلة بسبب هيآت البدنية منقطعة اما دوام الاولى
فلان موجبها وهو الاعتقادات الزايغة لازمة للنفس غير زايلة عنها ودوام العلة
موجب لدوام المعلول واما انقطاع الثانية فلان موجبها وهي الهيآت البدنية
غير لازمة للنفس بل هي من العوارض الزايلة فتنقطع تلك الشقاوة اخر الامر لزوال
سببها والجمع بين الدمدمة والذبذبة من بدايع الكلام يقال فلان من ادم بني آدم
اي انجبهم جعلنا الله تعالى بلطفه من اصحاب البهجة والسعادة وحشرنا
مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين واهل الشهادة انه المتطول
بالحسنى وزيادة قال ——— الكتاب الثاني في الالهيات

قوله وقد ابطلناه اقول ——— لما فرغ من البحث عن الممكنات اعراضها و
جواهرها وفهم منه افتقارها الى فاعل لها واجب لذاته متصف بنعوت الكمال وصفات
الجلال شرع في الكلام في الالهيات التي هي معرفة ذاته تعالى وصفاته وافعاله
ومباحث هذا الكتاب هي الغاية القصوى في هذا العلم وانما قدم الفصل في ابطال
الدور والتسلسل على البرهان على اثبات وجوده تعالى لان العلم به تم متوقف على
ابطالهما وذلك لان صانع العالم ان كان واجب الوجود لذاته فهو المطلوب وان كان
جايز الوجود افتقر الى موثر آخر وذلك المؤثر ان كان واجبا لذاته فقد حصل المطلوب
وان كان ممكنا لذاته افتقر ايضا الى مؤثر آخر وحينئذ لم يلزم احد الامور الثلثة اما
الدور او التسلسل او الانتهاء الى موجود واجب الوجود لذاته والاولان باطلان
والثالث هو المطلوب اما بطلان الدور وهو عبارة عن امرين افتقر كل واحد منهما
الى صاحبه فلانه تقرر في بداية العقول ان الشيء ما لم يوجد لم يؤثر في غيره فكان
وجود المؤثر مقدما على وجود اثره فلو اثر هو في مؤثره المتقدم عليه لزم تقدم وجوده
على نفسه بمرتبتين وهو محال واما بطلان التسلسل وهو عبارة عن امور يكون وجود
الاول منها حاصلا بالثاني ووجود الثاني بالثالث وهلم جرا الى غير النهاية
فلوجهين الاول ان العلة يجب وجودها عند وجود المعلول والا لم يكن وجوده
مستفادا من وجودها وعلى هذا فلو وجدت العلل متسلسلة الى غير النهاية لوجدت
بالضرورة وحينئذ امكن لنا ان نفرض جملتين حصلت احديهما من معلول معين الى
غير النهاية والاخرى من المعلول الذي هو قبل المعلول الاول بمرتبة الى غير النهاية
وهو قوله وتسلسلنا الى غير النهاية وطبقنا بالوهم من الطرف المتناهي كل واحد
واحد من اجزاء احدى السلسلتين بكل واحد واحد من اجزاء الاخرى فان استغرقت

السلسلة الثانية السلسلة الاولى بحيث يكون بازاء كل جزء من الاخرى لزم ان يكون
الناقص مثل الزايد وهو محال فان لم تستغرق الثانية الاولى لزم انقطاع
الثانية لا محالة لانها انقص والاولى زايدة عليها بمرتبة متناهية فيكون السلسلة
الاولى ايضا متناهية لان الزايد على المتناهي بالمتناهي متناه فيلزم تناهي
الجملتين وقد فرضنا لا تناهيهما هذا خلف الثاني. لو تسلسلت الممكنات الى غير
النهاية لكان المجموع المركب من تلك الامور المتسلسلة ممكنا لاحتياجه الى كل واحد
من تلك الاحاد التي هي باسرها ممكنة والمحتاج الى الممكن ممكن فالمجموع من حيث هو
مجموع ممكن وكل ممكن فهو محتاج الى سبب موجود يوثر فيه وذلك الشيء يجب
ان يكون مغايرا لذلك المجموع خارجا عنه اذ يستحيل ان يكون المؤثر في المجموع
نفس ذلك المجموع لوجوب تقدم العلة على المعلول وامتناع تقدم الشيء على نفسه
وكذا يستحيل ان يكون المؤثر في المجموع امرا داخلا فيه اذ يلزم ان يكون علة
لنفسه ولعلله لان المؤثر في المجموع مؤثر في كل واحد منها ومن جملتها تلك الاحاد هو
وعلله فيكون علة مستقلة للمجموع وقد فرضناه علة مستقلة له هذا خلف
اذا بطل القسمان تعين ان يكون المؤثر في المجموع امرا خارجا عن كل المجموع
والخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا وهو المطلوب وينقطع به التسلسل
فان قيل لم لا يجوز ان يقال المؤثر في المجموع الممكنات المتسلسلة هو الاحاد التي
لا نهاية لها لا المجموع وكل واحد منها قلنا لانه ان اردتم بكون الاحاد هو المؤثر
في مجموع الممكنات ان المؤثر فيه هو كل الاحاد من حيث هو كل فهو نفس المجموع لا غير
ويلزم تعليل الشيء بنفسه وان اردتم به ان المؤثر فيه هو كل واحد واحد من تلك
الاحاد لزم منه محالان احدهما اجتماع مؤثرات مستقلة شتى على اثر واحد
بالشخص والثاني ان يكون المؤثر في المجموع امرا داخلا فيه وقد ابطلناه بال

الثاني

الثاني في البرهان الى قوله وهو معلوم اقول ـــــ ففي ابطال الدور والتسلسل
بدل المقصود منه وهو اثبات واجب الوجود لذاته واحتج على وجوده بوجهين
أ انه لا شك في وجود حادث ما كهذه الحركة وهذا الصوت وهذه مقدمة حسية
وكل حادث فهو ممكن لان كل حادث فهو من حيث انه كان معدوما ثم صار موجودا
قابل للوجود والعدم وكل ما كانت ماهيته قابلة للوجود والعدم فهو ممكن
فكل حادث ممكن وهو معنى قوله والا لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى قوله
وكل ممكن فله سبب يعني به انه لا بد في ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من سبب
والعلم به ضروري فذلك السبب المؤثر لا بد وان يكون واجبا او منتهيا الى الواجب
دفعا للدور والتسلسل الباطلين وهو المطلوب ب انه لا ريب في وجود موجود
ما فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا كان له سبب بالضرورة فان كان
ذلك السبب واجبا فقد حصل المطلوب وهو معنى قوله ابتداء وان كان ممكنا
كان له سبب ايضا فاما ان يدور او يتسلسل وهما محالان او ينتهي الى واجب الوجود
وهو المطلوب وهو معنى قوله او بواسطة فان قيل سلمنا ان ما ذكرتم يدل على
وجود واجب الوجود لكنه معارض بما يدل على عدمه وذلك لانه لو وجد واجب
الوجود لكان وجوده زايدا على ماهيته لما مر في مباحث الوجود والعدم من الوجوه
الدالة على ان الوجود زايد على الماهية في الواجب خصوصا واذا كان وجوده
زايدا على ذاته لاحتاج الى ذاته لا محالة وكل محتاج فله سبب وذلك السبب
اما ان يكون هو الذات وهو محال اذ يلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده ويعود
الكلام الى الوجود الثاني ويلزم التسلسل واما امر مباين وهو ايضا محال اذ يلزم
ان يكون واجب الوجود في وجوده محتاجا الى الغير فكان ممكنا لا واجبا هذا خلف فنقول

كلامه هنا لف فان قوله فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده متعلق بمعرض
كون ذلك السبب ملاقيا وقوله او امكانه اي امكان الواجب متعلق بكون
السبب مباينا فالجواب ——— انا قد بينا ان ذات الواجب تعالى من حيث
هي هي توجب وجوده مع قطع النظر عن كونها موجودة او معدومة كما ان
الماهية الممكنة تقبل الوجود من حيث هي هي من غير اعتبار شيء من قيدي
الوجود والعدم وعلى هذا لا يلزم تقدم الذات بالوجود على الوجود ثم
اعلم ان الحكماء قد ذهبوا الى ان للقوة البشرية لا تفي بمعرفة كنه ذاته تعالى واليه ذهب
الامام حجة الاسلام والمصنف هذا الشرح وهو مولانا الملك الاعظم الاكرم
شمس الدنيا والدين عز نصره واحتجوا على ذلك بان تلك المعرفة لو حصلت للبشر لكان
اما ببديهة العقل او بالاكتساب والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلان العقل هو المخصوص بمعرفة الاشياء كما هي واما بطلان التالي فلان تصور
ذاته تعالى غير بديهي بالاتفاق ولا ذاته قابلة للتعريف لانه اما بالحد او بالرسم و
الاول باطل لان الحد انما يستدعي تركيب المحدود من حيث انه ذاتيا من الجنس و
الفصل والله تعالى منزه عن التركيب قوله ولذلك اي ولتعذر من ذاته عن قول
التحديد لما سأل فرعون موسى عن حقيقة ذاته بقوله وما رب العالمين عدل موسى
عن الجواب الاصلي الى ذكر خواصه وصفاته حيث قال رب السموات والارض و
ما بينهما الى آخره فنسبه فرعون الى الجنون بقوله ان رسولكم الذي ارسل اليكم
لمجنون لعدم مطابقة جوابه لسؤاله لانه سأل بما التي تطلب بها حقيقة الشيء فلما جاء
بذكر الاوصاف ثم ذكر له موسى صفات ابين من الاولى وقال ان كنتم تعقلون يعني
ان كان لكم عقل علمتم انه لا يصح تعريفه بغير الصفات الخاصة والثاني وهو التعريف بالرسم

ايضا

ايضا باطل لان الرسم لا يفيد معرفة حقيقة المرسوم فظهر ان لا سبيل الى معرفة
كنه ذاته تعالى واما المتكلمون فقد خالفوهم وذهبوا الى ان هذا العلم
حاصل للبشر ومنعوا الحصر الذي ذكره الحكماء بامكان الالهام في الرد وحاد تصفية
النفس عن العلايق البدنية او خلق علم ضروري به وايضا منعوا قولهم الرسم
لا يفيد الحقيقة بل قالوا الرسم قد يفيد معرفة الحقيقة وان لم يكن ذلك واجبا
وكذلك الزموا الحكماء بان حقيقته تعالى هو الوجود المجرد المقيد بالقيد السلبي عندهم
اي عند الحكماء وهو معلوم اي والوجود معلوم فانه مشترك بين جميع الموجودات
وهو معلوم بالبديهة كما سبق فكانت حقيقته معلومة وقد اجاب مولانا الملك
الاعظم عن هذا الالزام بعد تسليم كون الوجود مفهوما مشتركا فيه بان ذلك
الوجود يستلزم صفات الكمال ونعوت الجلال وهي غير متناهية فلا جرم لا يمكن
للعقل استحضار ذلك الوجود مع ما له من الصفات وهو المراد من قول الحكماء
ان حقيقته تعالى غير معلومة للبشر قال ——— الفصل الثاني في
التنزيهات الى قوله وقد سبق القول فيه اقول ——— صفاته تعالى لما انقسمت
الى سلبية وثبوتية معبر عنها بصفات الجلال والاكرام وكانت صفاته السلبية
غير متناهية اذ له بحسب كل موجود وحادث صفة سلبية وهو كونه غير ذلك
ذكر منها في هذا الباب سبع صفات في خمسة مباحث واخر ذكر الصفات الثبوتية
الى الموضع الذي هو الباب الثاني من الكتاب الاول من الصفات التنزيهية مبحث ان
حقيقته لا تماثل غيره بل هي مخالفة لسائر الحقائق لذاتها المخصوصة لا لصفة زائدة
وهو مذهب شيخنا الاشعري وابي الحسين البصري وهو اختيار الامام والدليل عليه
ان حقيقته لو ماثلت غيرها لكان اختصاص ذاته بالصفة التي بها خالف غيره امرا
جائزا لان الاشياء المتساوية في تمام الحقيقة يجب ان يصح على كل واحد منها ما صح

على الآخر وهو على هذا فالموجب لذلك الاختصاص والامتياز اما ان يكون ذات
الواجب وهو محال اذ لو كان ذاته هو المميز مع امكان ان يكون المميز غيره
من حيث تساوي الذوات وجواز اتصاف كل منها بتلك الصفة لزم ترجيح
ذلك الجائز على ساير الجائزات من غير مرجح وهو محال ومستلزم المحال محال
وان كان الموجب ما امتاز الواجب به عن غيره غير ذاته فلا يخلو اما ان يكون
ذلك المميز ملاقيا لذاته او مباينا عنه فان كان ذلك المميز ملاقيا كالوجود مثلا
عاد الكلام اليه اي الى ذلك المميز الملاقي لذاته بان يقال اختصاص ذاته بتلك
الصفة الملاقية الموجبة للامتياز ان كان لنفس تلك الذات لزم الترجيح من غير
مرجح وان كان لغير تلك الذات فذلك الغير اما ملاق او مباين ثم الكلام
الى اختصاص ذاته بالملاقي الثاني كما في الاول ويلزم التسلسل وان كان
ذلك المميز مباينا عن ذاته كان واجب الوجود محتاجا في هويته وامتيازه عن
غيره الى سبب منفصل عن ذاته مغاير له فيكون الواجب لذاته هذا خلف فعلم
ان فرض مماثلة حقيقته لساير الحقايق يفضي الى احد هذه المحالات فكان
محالا واذا كان ذلك محالا ظهر ان حقيقته لا تماثل غيرها من الحقايق وهو المطلوب فان
قيل لم لا يجوز ان يكون حقيقته مماثلة لساير الذوات ويكون الموجب لامتيازه
عن غيره صفة ملاقية لذاته كالالوهية قوله لو كان الموجب لما امتاز به عن
غيره امرا ملاقيا لذاته عاد الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا لم لا يجوز
ان يكون الصفة المميزة لذات الواجب مقتضية للاختصاص بذاته اي لذات
تلك الصفة الملاقية التي هي الالوهية وعينها لا لاجل امر آخر حتى لا يلزم التسلسل كما
ان الفصل يقتضي لذاته ان يختص بحصة الجنس من النوع مع تساوي ساير الحصص
في الماهية وكما ان العلة تقتضي لذاتها ان تختص بالمعلول المعين لا لذات المعلول

فالجواب من وجهين آ ان تلك الصفة المميزة التي فرضناها الالوهية معلولة للذات
لا محالة فلو كانت هي علة لامتياز ذات الواجب وتعينها عن ساير الذوات لزم ان
يكون المعلول علة لتعين علته وهو محال لان المعلول متاخر عن تعين العلة فلو
فرض علة له لزم تقدمه فكان متاخرا لوجود متقدما هذا خلف فظهر ان هذه الصفة
كالجنس والمعلول لا كالفصل والعلة فان الجنس من حيث انه يتقوم بالفصل ويتعلق
وجوده به لا يكون مقتضيا لتعين الفصل بل الفصل ما لا بعينه والا لزم ان يكون المعلول
علة لتعين علته وهو محال وكذا المعلول من حيث انه يستفاد وجوده من علته لا يكون
مقتضيا لتعين علته بل لعلة ما لا بعينه والا لزم المحال واذا ثبت ان صفة
الالوهية مثلا لا يكون مقتضية لتعين الذات لم تكن صالحة لان يتميز بها ذات الواجب
عن غيره فيبقى المحذور كما كان واذا بطل هذا تبين ان امتيازه عن غيره بذاته
المخصوصة لا بصفة زايدة ٢ لو جاز ان يكون تلك الصفة موجبة لامتياز ذاته عن
غيره مع فرض مماثلته لساير الذوات وصحة اتصاف كل منها بتلك الصفة لزم ان
يكون الامور المتساوية في تمام الحقيقة مخالفة في اللوازم لان لازم بعض تلك الذوات
صفة لا توجد في ساير الذوات وثاني لوازم الاشياء محال وذهب جماعة عظيمة
من قدماء المتكلمين الى ان ذاته تعالى مساوي ساير الذوات في كونها ذاتا اذ المعنى الذات
هو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا امر مشترك بين الذوات كلها ولان الوجوه الدالة
على ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين الموجودات كلها دالة على ان مفهوم الذات ايضا
مشترك بينها فانه يصح تقسيم الذات الى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك بين
القسمين ولانا نجزم بكون الشيء ذاتا ونتردد في كونه واجبا وممكنا ثم اذا اعتقدنا بعد
ذلك انها واجبة او ممكنة زال اعتقاد احدهما باعتقاد الآخر واعتقاد كونها ذاتا لا يزول

نعلم ان المفهوم من الذاتي في الكل واحد وايضا صريح العقل يشهد بان المعلوم
اما ذات واما صفة فلو لم يكن المفهوم من الذات مشتركا بين الذوات بطل هذا
الحصر العقلي ثم قالوا بناء على هذا الاصل يجب ان يكون ذاته تعالى مخالفة لساير الذوات بصفات
مخصوصة لاجلها تصح الالهية وهي وجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام عند
الاكثرين وذهب ابو هاشم الى انه خالفها بالحالة الخامسة المسماة بالالهية التي توجب
الاحوال الاربعة وهي الموجودية والقادرية والعالمية والحييية فقوله ومخالفة عطف
على قوله ذاته تساوى ساير الذوات والجواب انا لا نسلم تساوى ذاته لساير الذوات و
ما ذكروه لبيانه مع انه قد تقدم الكلام عليه في بحث ان الوجود مشترك لا يدل على تساوي
الذوات من حيث هي هي لانا نقول لم لا يجوز ان يكون المفهوم من كونها ذوات
امرا عارضا لما صدق عليه اسم الذوات وهو كونها امورا قايمة بانفسها وعلى هذا لا يلزم
من اشتراك الحقايق في هذا المفهوم العارض اشتراك تلك الحقايق التي عرض لها
هذا المفهوم وتماثلها في الماهية وذلك لان الاشتراك في العوارض لا يستلزم
الاشتراك في المعروضات والتماثل في الماهيات فظهر ان الحق ما ذهب اليه المحققون
من ان ذاته تعالى مخالفة لساير الحقايق لذاته المخصوصة لا لصفة زايدة وقال الحكماء
ان ماهيته تعالى نفس وجوده ووجوده تعالى مشارك لوجودنا ويتميز وجوده عن وجودنا
بقيد سلبي وهو ان وجوده مجرد غير عارض لشيء من الماهيات ووجود ساير الماهيات
عارض لها واحتجوا على ذلك بان وجوده لو زاد لاحتاج الى معروضه فيفتقر الى
موثر مباين فيكون ممكنا او ملاقيه وهو ذاته فيتقدم ذاته بالوجود على وجوده ويلزم التسلسل
والجواب عنه قد سبق في آخر المبحث الثالث من الفصل الثاني في الوجود والعدم
من الباب الاول من الكتاب وحاصله ان نقول لم لا يجوز ان يكون الموثر في وجوده هو الماهية
من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجودها وعدمها كما ان الماهية الممكنة تقبل الوجود من حيث هي

من غير اعتبار وجود ولا عدم قال الثاني في نفي الجسمية الى قوله اثباتا
وتنفيا اقول هذان المبحثان مشتملان على بيان اربع صفات من
الصفات السلبية كل واحد منهما على اثنين الصفة الاولى انه تعالى ليس بجسم والثانية
انه ليس في جهة وحيز والثالثة انه تعالى لا يتحد بغيره والرابعة انه لا يحل
في شيء والخلاف في المطلب الاول مع المجسمة وفي الثاني مع الكرامية والمشبهة
ولما كان اثبات المطلب الاول مستفادا من اثبات الثاني متضمنا له اقتصر عليه وذلك
لان المراد من كونه في حيز وجهة كونه مشارا اليه حسا وذلك من لوازم الجسمية
فالدال على تنزهه عن التحيز دال على تنزهه عن الجسمية اما بيان انه تعالى ليس
في جهة وحيز فلوجهين الاول انه تعالى لو كان متحيزا مشارا اليه حسا فلا يخلو
اما ان يكون منقسما او غير منقسم والقسمان باطلان والملازمة بينة بذاتها
واما بطلان القسم الاول فلانه لو كان منقسما لكان جسما لان الانقسام من خواص الاجسام
وكل جسم مركب ومحدث واما كونه مركبا فلانه اما ان يتالف من الجواهر الفردة او
من الهيولى والصورة واما كونه محدثا فلما سبق من الدلايل الدالة على حدوث الاجسام
وعلى هذا فلو كان الواجب لذاته جسما لكان مركبا محدثا وهو باطل اما امتناع الحدوث
فظاهر واما امتناع تركبه فلان كل مركب مفتقر الى اجزايه التي هي غيره والمفتقر الى
الغير ممكن لذاته فالواجب ممكن لذاته هذا خلف وقد تضمن ابطال هذا الشق اثبات
المطلب الاول وهو تنزهه عن الجسمية كما ترى واما بطلان القسم الثاني فلانه
لو كان غير منقسم لزم ان يكون تعالى في الحقارة والصغر كالجزء الذي لا يتجزى تعالى الله
عن ذلك وهو باطل بالاتفاق يعني باتفاق الكرامية والمجسمة والمشبهة الوجه الثاني انه
تعالى لو كان في جهة وحيز لكان جسما ذا مقدار وكل جسم فهو متناه المقدار لما سبق في اثبات

الابعاد فلو كان الباري تعالى جسما لكان متناهي المقدار وكل متناهي المقدار
امكن ان يكون مقداره ازيد وانقص مما هو عليه وحينئذ اما ان يحتاج في
تقدير مقداره بذلك القدر المعين الى مخصص ومرجح ام لا يحتاج والثاني
باطل والا لزم الترجيح من غير مرجح والاول ايضا باطل والا لكان
الواجب مفتقرا في تقدير مقداره الى غيره فيكون ممكنا احتج المجسمة والكرامية
والمشبهة على جسميته تعالى وكونه في جهة الفوق بالمعقول والمنقول اما
المعقول فمن وجهين الاول ان بديهة العقل تحكم بان كل موجودين فلا بد
وان يكونا متباينين وان التباين بين الشيئين اما بان يكون احدهما ساريا
في الاخر كالجوهر والعرض الحال فيه وهو المراد بقوله وعرضه واما بان يكون
احدهما مباينا عنه في الجهة كالسماء والارض والله سبحانه وتعالى والعالم
موجودان فلا بد وان يتباينا وليس التباين بينهما من القسم الاول اذ يستحيل
ان يكون تعالى محلا لشيء وحلول العالم فيه وان يكون تعالى ساريا وحالا في
العالم فتعين ان يكون القسم الثاني وهو كونه مباينا عن العالم في الجهة لكن
اتفاق الامم المختلفة على الاشارة الى فوق عند طلب تحصيل المطالب و
تيسير الشدايد من الله تعالى وذلك يدل على علمهم الضروري بانه في تلك الجهة الثالث
ان الجسم انما يقتضي الحلول في الجهة والحيز لكونه قائما بنفسه غير محتاج في وجوده
على غيره والله تعالى يشارك الجسم في ذلك اي في القيام بنفسه فهو يشارك الجسم
في اقتضاء الحيز والجهة وهذان الوجهان كما يوهمان ان يكونا حجتين على كونه تعالى في حيز
وجهة فكذلك يوهمان الدلالة على جسميته لان كل متحيز فهو جسم او جسماني و
اما المنقول فآيات تدل على الجسمية كقوله تبارك الذي بيده الملك وقوله و
يبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله ولتصنع على عيني وآيات تدل على كونه

في حيز وجهة كقوله تعالى تعرج الملائكة اليه في يوم وهو القاهر فوق عباده والرحمن على
العرش استوى ونحوها والجواب عن الاول منع الحصر بان نقول لا نسلم
ان التباين لا يعقل بغير القسمين لامكان ان لا يكون احد الموجودين ساريا في
الآخر ولا مباينا عنه في الجهة والله تعالى مع العالم كذلك ودعوى شهادة بديهة — في اثبات الحصر
العقل ممنوعة وسند المنع اختلاف الجمهور الغفير من العقلاء في ذلك ولو كان ثبوت
الحصر بديهيا لما اختلف عاقلان فيه فقوله وشهادة البديهة بالجزاف واجيب بمنع
شهادة بديهة العقل واما رفع اليد الى فوق فلجريان العادة بذلك على انه معارض
بوضع الجبهة وعن الثاني بانا لا نسلم ان اقتضاء الجسم الحيز والجهة لاجل قيامه بنفسه
وما الدليل على ذلك بل الجسم انما يقتضي الحيز والجهة لحقيقته المخصوصة فلا يلزم
مشاركته تعالى له في ذلك والجواب عن الآيات المتوهمة للجسمية والجهة بانها
ظواهر نقلية قابلة للتاويلات الصحيحة وما ذكرناه قواطع عقلية لا تقبل التاو
يل اصلا وقد سبق ان النقلي لا يعارض العقلي لان القدح في العقل للنقل يوجب
القدح فيهما وعلى ذلك فنحن نسلك احد طريقين اما ان نفوض اليه علم هذه الآيات
الى الله تعالى كما هو مذهب السلف الصالحين رضي الله عنهم حيث يوجبون الوقف على
قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله واما ان نشتغل بتاويلاتها كما هو مذهب اكثر المتكلمين
بان نقول مثلا المراد باليد القدرة ومن الوجه البقاء ومن العين البصر ومن الاستواء
على العرش الملك ومن الفوقية القهر والاستيلاء على ما هو مذكور في المطولات واما
بيان انه تعالى يستحيل ان يتحد بغيره وهو الصفة الثالثة من التنزيهات فلما ذكره من
الدليل الدال على نفي الاتحاد مطلقا وتقريره ان يقال لو اتحد شيئان فبعد الاتحاد اما
ان يبقيا موجودين او يصيرا معدومين او عدم احدهما وبقي الآخر والاقسام باطلة اما الملازمة

فظاهرة واما انتفاء الاول فلانهما لو بقيا موجودين فهما بعد اثنان لا شيء واحد وحينئذ
لا اتحاد وقد فرض كذلك هذا خلف واما انتفاء الثاني وهو قوله والا اي وان
لم يبقيا موجودين بل صارا معدومين فليس هناك ايضا اتحاد وهو قوله لم يتحدا
بل صار الشيئان معدومين ووجد ثالث مغاير لهما واما انتفاء الثالث فلانه
لو عدم احدهما وبقي الاول لم يكن هناك ايضا اتحاد اذ المعدوم لا يتحد بالموجود
واما بيان انه تعالى يستحيل ان يحل في شيء وهو الصفة الرابعة من السلوب فلان
المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل تبعية الحال للمحل فلو حل
ذاته تعالى او صفة من صفاته في شيء لزم ان يكون الواجب لذاته محتاجا في ذاته او في
صفة من صفاته الى غيره وذلك غير معقول وقد حكي القول بالاتحاد والحلول عن
النصارى حيث يقولون انه تعالى اتحد بعيسى او حل في روحه او في بدنه ولذلك
قدر على احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وعن بعض الصوفية فان نقل عنهم قول
بعضهم سبحاني ما اعظم شاني وقول البعض ليس في جبتي سوى الله وقول البعض
انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا وقول البعض وهو ابن الفارض
عليها مجازي سلامي فانما حقيقته مني الي تحيتي ينبئ عن شيء من ذلك والجواب
انهم ارادوا بالاتحاد والحلول ما ذكرنا فقد بينا فساده وان ارادوا امرا وراء ذلك ٢٥١
فلابد من افادة تصوره اولا ليمكن التصديق بجواز الحكم عليه بالنفي والاثبات قال
الرابع في نفي الى قوله فلا بد من ان يلتذ به اقول
هذا البحثان يشتملان على صنفين اخرين من الصفات السلبية آ انه يمتنع ان يكون
ذات الله محلا للحوادث ب انه يمتنع ان يتصف تعالى بشيء من الاعراض المحسوسة او باللذة
او الالم اما بيان الاول فبان نقول صفات الباري تعالى تنقسم الى اضافات محضة لا
وجود لها في الخارج كتعلق علمه بالمعلوم وتعلق قدرته بالمقدور وتعلق ارادته بالمراد

ولا خلاف انها متغيرة متبدلة بحسب تبدل المتعلق به ولا يلزم من تغير الاضافة المحضة
التغير في الذات ولا في الصفة الحقيقية والى صفات حقيقية يلزمها الاضافة
كنفس العلم والقدرة والارادة فانها امور حقيقية يلزمها الاضافات المخصوصة الى
المعلوم والمقدور والمراد وهذه الصفات الحقيقية عندنا قديمة لا تتغير ولا
تتبدل اصلا خلافا للكرامية فانهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى لنا وجوه
اربعة الاول والثاني واضحان الثالث لو صح اتصافه تعالى بوصف محدث لصح
اتصافه به في الازل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لو قبلت ذاته
تعالى صفة من الصفات المحدثة لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته لئلا يلزم الاشتراك
عنه اي لا ينفك القبول عن ذاته فان ما بالذات لا يزول فكانت صحة اتصاف
الباري تعالى بالحوادث حاصلة في الازل ضرورة صحة وجود المعترف عنه وجود
القابل واما بطلان التالي فلقوله وصحة الاتصاف متوقفة يعني انا قلنا
ان صحة اتصافه تعالى بالصفة الحادثة في الازل محال لان صحة اتصاف الله
بالصفة متوقفة على وجود تلك الصفة في نفسها لتوقف النسبة على المنسوب اليه
لان اتصاف الشيء بالشيء نسبة بينه وبين ذلك الشيء فيتوقف صحة الاتصاف
على صحة وجود تلك الصفة وعلى هذا يلزم ان يكون صحة وجود الحوادث حاصلة
في الازل وهو قوله فيصح وجود الحادث ازلا وهو محال لان الحوادث ما لها اول
والازل ما لا اول له والجمع بين الاولية واللااولية جمع بين المتناقضين وهو محال
فثبت بهذا القياس الاستثنائي ان الازلي لا يصح اتصافه بالحوادث وينعكس
بعكس النقيض الى قولنا وكل ما لا يصح اتصافه بالحوادث لا يكون ازليا لكنه تعالى ازلي
باتفاق الكرامية فلا يصح اتصافه بالحوادث وهو المطلوب الحجة الرابع لو صح

اتصافه تعالى بصفة حادثة لكان المقتضي لتلك الصفة الحادثة اما ان يكون ذاته تعالى
او شيئا من لوازم ذاته او صفة اخرى حادثة او امرا مباينا عن ذاته والاقسام
الاربعة باطلة اما الملازمة فظاهرة واما بطلان الاول والثاني فلان المقتضي
لتلك الصفة الحادثة اما ان يكون ذاته تعالى او شيئا من لوازم ذاته او صفة اخرى
حادثة او امرا مباينا عن ذاته والاقسام الاربعة باطلة اما الملازمة فظاهرة واما
بطلان الاول والثاني فلان المقتضي لتلك الصفة لو كان ذاته او شيئا من لوازم
ذاته لزم ترجيح احد الجائزين على الآخر بلا مرجح وهو محال وذلك لان نسبة ذاته
ولوازم ذاته الى جميع الصفات على السواء فاقتضاؤهما تلك الصفة المعينة من
بين الصفات وفي وقت معين دون ما قبله وما بعده ترجيح لاحد الجائزين بلا مرجح
واما بطلان الثالث فلان المقتضي لتلك الصفة الحادثة لو كان وصفا آخر حادثا
لعاد الكلام في المقتضي لحدوثه اهو الذات ام شيء من لوازمه ام وصف آخر حادث
او امر مباين ويفضي الى التسلسل واما بطلان الرابع فلانه لو كان المقتضي لتلك
الصفة امرا مباينا لكان الواجب مفتقرا في صفته الى سبب منفصل هو غيره فلم يكن
واجبا من جميع جهاته هذا خلف وقوله ولقائل الى آخره ثلث اعتراضات اوردها
على الوجوه الثلثة الاولى تقرير الاول والثاني ان يقال سلمنا ان ذاته تعالى لا ينفعل
عن شيء لان الانفعال من خواص الماديات لكن لم لا يجوز ان يكون ذاته تعالى مقتضية
لصفات متعاقبة متوالية من صفات الجلال ونعوت الكمال ويكون كل واحدة
من تلك الصفات مشروطة بانقراض الصفة الاخرى او مخصصة بوقت وحال
لتعلق الارادة بتلك الصفة دون غيرها ويكون الصفة اللاحقة الواصلة
خلفا وعوضا عن السابقة الزائلة واذا فرضنا ان ذاته مقتضية لتلك الصفات

فاعلة لها لم يلزم كونه تعالى منفعلا ماديا فلا ينهض الاول دليلا على محل النزاع وكذا
لا يلزم خلو ذاته تعالى وتقدس عن صفات الكمال لانا اذا فرضنا تعاقب تلك
الصفات وتلاحقها لاجرم يتطرد الكمال لذاته ولا يخلو عنه فلا يتجه ما ذكر ثانيا
من قوله فلو خلا عنها كان ناقصا فقوله وخلف لما ان العطف على قوله مخصصة
ومشروطة واللام في قوله لتعلق الارادة بها متعلق بقوله مخصصة وقد نسخ المصنف هذين
الاعتراضين على منوال واحد ونبه بصدر كلامه هذا وهو قوله انه تعالى لا ينفعل
على انه اعتراض على الوجه الاول وبقوله في عجزه فيكون الكمال متطردا على انه يصلح ايضا
اعتراضا على الثاني وفيه ايماء الى ان الجمع بين المذهبين ههنا ممكن وتقرير الاعتراض
الثالث وهو قوله وامكان الاتصاف بها لما توقف على امكانها لم يكن قبل امكانها
ان يقال لا نسلم انه يلزم من امكان اتصاف ذاته ازلا بالصفة الحادثة امكان وجود الصفة
الحادثة في الازل حتى يلزم الجمع بين الاولية واللااولية وذلك لان امكان الاتصاف
بتلك الصفة متوقف على امكان وجودها في نفسها في الازل ولما لم يكن امكان وجود تلك
الصفة في الازل متحققا لاجرم لم يكن امكان الاتصاف متحققا وتحقيق ذلك ان قولكم ان
ابطال تالي الشرطية صحة الاتصاف متوقفة على صحة وجود الصفة فيصح وجود الحادث
ازلا معناه ان ذلك الحادث امكن وجوده في نفسه ازلا لصح اتصافها لذاته ازلا وصدق
هذه القضية لا يوجب كون تلك الصفة في نفسها ممكنة الوجود في الازل لان صدق الشرطية
لا يتوقف على صدق المقدم في نفسه ويمكن ان يجاب عن الاولين بان يقال ان عنيتم بتلك
يكونهم الصفات المتعاقبة الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى فلم قلتم انه لا يلزم من زوال بعضها
ولحاق بعض تغير وانفعال في ذاته تعالى ولم قلتم ان الكمال مطرد وكيف يتصور
اطراد الكمال مع انقراضه اوصاف الكمال وان عنيتم ان تلك الذات تقتضي صفات مستمرة قديمة

ويكون تعلقاتها منقطعة متجددة كما هو مذهب الاشاعرة فهو غير محل النزاع فانه قد سبق
ان الاضافات والتعلقات متبدلة وفاقا وعن الثالث بما نبه عليه المصنف في المصباح
وهو ان صحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على امكان وجود الصفة في نفسها
توقف النسبة على المنسوب اليه لان اتصاف الشي بالشي نسبة بينه وبينه فيتوقف امكان
الاتصاف بها على امكان وجود الوصف الذي نسب هو الى الذات لان النسبة بين الشيئين
متوقفة على تحقق كل من المنتسبين فامكان وجود النسبة مستلزم لامكان وجود
المنتسبين فلا يرد قوله فلا يكون امكان الاتصاف بها قبل امكانها فان امكانها اعني
امكان تلك الصفة في الازل ثابت فظهر انه لو صح اتصافه تعالى بصفة حادثة
لصح ذلك ازلا والجمع بينهما متناقض وهو المطلوب احتج الكرامية بوجهين
الاول ان العالم محدث لما مر فلم يكن الله تعالى فاعلا له لان وجود الفاعلية بدون الفعل يلزم
محال ثم انه تعالى صار فاعلا له والفاعلية صفة ثبوتية لانها نقيض اللافاعلية وقد
حدثت في ذاته تعالى بعد ان لم تكن فصار ذاته محلا للحادث الثاني ان الصفات
القديمة يصح قيامها بذاته تعالى وفاقا والمقتضي لصحة قيامها بذاته ليس الا كونها
صفات الجلال ومعاني التقديس والتمجيد فان القدم من حيث انه امر عدمي لانه
عبارة عن عدم الاولية لا يصلح ان يكون جزءا للمقتضي لصحة القيام فتعين
ان المقتضي لها كونها صفات ومعاني لا غير ولا اختفاء ان الصفات الحوادث
مشاركة للصفات القديمة في كونها ايضا صفات ومعاني فوجب جواز قيامها ايضا
بذاته عملا بالعلة والجواب عن الاول وعن نظايره مبني على حرف واحد وهو
ان المتغير هو اضافة الصفات الى الاشياء وتعلقها بها لا نفس الصفات لانه
كونه فاعلا للعالم اضافة عرضت لقدرته بعد ان لم تكن وصفة القدرة ثابتة
بحالها فعلم ان التغير ليس الا في الاضافة وقد سبق ان لا وجود لها في الاعيان فلا

يلزم منه حدوث صفة وجودية في ذاته تعالى وعن الثاني من وجهين الاول ان المقتضي
لصحة قيام تلك الصفات القديمة بذاته تعالى انما هو خصوصيات تلك الصفات القديمة
وتعينها لا مطلق كونها صفات ومعاني وعلى هذا لم يلزم ان تشاركها الحوادث
ان نقول لم لا يجوز ان يكون المقتضي لقيامها بذاته هو كونها صفات ومعاني لكن
لا مطلقا بل بشرط كونها قديمة فان القدم وان هو عدمي لا يصلح ان يكون
جزءا من المقتضي لكن يصح ان يكون شرطا لتاثير المقتضي وفاقا ولا يضر عدميته او
يكون الحدوث اي حدوث الصفات الحادثة مانعا من صحة قيام تلك الصفات بذاته
تعالى وعلى تقدير جواز ذلك لا يمكنكم القطع بقيام الحوادث بذاته تعالى اما بيان انه تعالى
منزه عن الاعراض المحسوسة فهو ان العقلاء باسرهم من المتكلمين والحكماء اجمعوا
على انه سبحانه غير موصوف بشي من الالوان والطعوم والروائح ولا متالم بشي
من الالام ولا ملتذ بشي من اللذات الحسية والاجماع حجة ثم احتجوا على نفي
الالم واللذة خصوصا بان الالم ادراك المنافي للمزاج المعتدل واللذة ادراك
ما يلايمه والمزاج كيفية تحدث من تفاعل الكيفيات المتضادة الحالة في الاجسام والله تعالى
ليس بجسم فيمتنع ان يكون ذا مزاج فيستحيل عليه الالم واللذة هذا في اللذات الحسية
اما اللذة العقلية فقد اختلف فيها فجوزها الحكماء ونفاها غيرهم قال الحكماء
اللذة ادراك الملايم مطلقا والملايم اعم من ان يكون ملايما للمزاج او غيره وكما
ان الجسم شيئا يلايمه فكذا لغير الجسم شي يلايمه بدليل ان من تصور في نفسه كمالا فرح به
ولا معنى للكمال الا ان يحصل للشي ما كان ممكن الحصول له ولما كان كماله تعالى اعظم الكمالات
واجلها جاز ان يستلزم ذلك الكمال لذة ملتذ بها والجواب انه لو جاز عليه اللذة العقلية
لجاز عليه مقابلها وهو الالم العقلي بدليل ان من تصور نقصانا تالم قلبه واذا كان كذلك لكنه لم

ان يتألم تعالى بادراك ما لا يرضاه من القول والفعل والاعتقاد ولما كان هذا
النوع من التألم محالا عليه وفاقا وجب ان يستحيل هذا النوع من اللذة عليه ايضا
قال ——— الفصل الثالث في التوحيد الحق قوله لعدم توقفها عليه
اقول ——— اتفق الحكماء والمتكلمون على وحدانية الله تعالى لكنهم
قد اختلفوا في الاستدلال عليها فاحتج الحكماء بان وجوب الوجود نفس ذاته
لما مر فلو فرض واجبان لاشتركا في نفس الماهية التي هي الوجوب وامتاز كل
واحد منهما عن الآخر لا محالة والا لم يحصل التعدد وحينئذ يلزم ان يكون كل
واحد منهما مركبا من الذات ومن التعين لكن قد تقدم ان التركيب على الواجب محال
فالاشتراك في وجوب الوجود محال وهو التوحيد والمتكلمون لما استضعفوا
هذه الحجة لابتنائها على الوجوب نفس الماهية وان التعين امر وجودي وهما ممنوعان
عندهم استدلوا بغير ذلك من المعقول والمنقول اما المعقول فمن وجهين
الاول انا لو فرضنا الهين لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما لان كل واحد منهما
يكون قادرا على جميع المقدورات وحينئذ اما ان يقع الممكنات باحدهما او بهما
او لا يقع بواحد منهما والاقسام الثلثة باطلة اما استحالة ان يقع باحدهما فلانه
يوجب الترجيح من غير مرجح لانه لما كان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات
فلا يكون اختصاص احدهما بالرجحان اولى من الآخر والا لزم خلاف المفروض
اما استحالة ان يقع بهما فلامتناع اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد بالشخص
واما استحالة ان لا يقع بواحد منهما فواضحة لانه يوجب ان لا يوجد شيء من الممكنات
وامتناعه ضروري فظهر ان فرض الهين فان اراد احدهما حركة جسم معين في زمان
معين ولا يخلو اما ان يجوز للآخر ارادة سكونه في ذلك الزمان بعينه او ما لا
ممتنع

فان جاز له ارادة سكونه في تلك الحال فلنفرض لان الجائز لا يلزم من فرض وقوعه محال وحينئذ
اما ان يحصل مراد كل واحد منهما وهو محال والا لزم ان يكون الجسم الواحد في الزمان
الواحد متحركا ساكنا واما ان لا يحصل مراد كل واحد منهما وهو ايضا محال
لان كل واحد منهما حينئذ يكون عاجزا غير صالح للالهية وهو قوله وكلاهما
محال واما ان يحصل مراد احدهما دون الآخر فمن لم يحصل مراده يكون عاجزا
والعاجز لا يصلح للالهية قوله وان لم يمكن له الثاني وان لم تكن ارادة سكونه ممتنعة
للآخر فيكون المانع عنها ارادة الاله الآخر لكن ليس ممانعة ارادة احدهما عن ارادة
الآخر اولى من العكس فاذا يستحيل ان يصير ارادة احدهما لاحد الضدين ممانعة
وايضا يلزم عجز من لا يمكن له ارادة سكونه والعاجز لا يكون الها لا يقال
لم لا يجوز انهما لكونهما حكيمين لا يريدان الا الاصلح والاصلح ليس الا واحدا و
هو حركة ذلك الجسم او سكونه واذا كان كذلك وجب توافق ارادتهما لانا نقول
ان ذلك مبني على وجوب رعاية الاصلح وهو مبني على الحسن والقبح العقليين
وهو باطل واما المنقول فالآيات الدالة على وحدانيته تعالى كقوله تعالى والهكم اله
واحد لا اله الا هو وقوله شهد الله انه لا اله الا هو وذلك لانه يجوز التمسك في
اثبات التوحيد بالدلائل النقلية لان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت التوحيد حتى
يلزم الدور قال ——— الباب الثاني في الحق قوله لا ان ينفعل
التركيب اقول ——— لما فرغ الكلام في ذاته تعالى وتنزيهه وتوحيده و كان
مشتملا على كثير من صفاته السلبية شرع في اثبات صفاته الثبوتية ولما كانت هذه
الصفات منقسمة الى ما يتوقف عليه افعاله كالحيوة والقدرة والعلم والى ما لا يتوقف
عليه كالسمع والبصر رتب الباب على فصلين الاول منها في اثبات الصفات التي يتوقف
عليها افعاله وهي اربعة بيّنها في اربعة مباحث الاول ان تأثيره تعالى في ايجاد العالم بالقدرة

والاختيار لا بالايجاب والقادر هو الذي يصح منه الفعل والترك على حسب الدواعي
المختلفة وقد اتفق المتكلمون على ذلك خلافا للفلاسفة الذين لا خلاق لهم في
الدين فانهم زعموا ان تاثيره تعالى في العالم بالايجاب كتاثير الشمس في الاشراق و
النار في الاحراق احتج اهل الحق على انه تعالى قادر بالمعنى الذي ذكر لا موجب
بانه لو كان موجبا بالذات يلزم اما قدم العالم او التسلسل او مشروطية كل حادث
بحادث آخر لا الى نهاية والكل باطل اما الشرطية فلان تاثيره فيه لو كان بالايجاب
فلا يخلو اما ان لا يتوقف على شرط حادث او يتوقف فان لم يتوقف تاثيره فيه
على حادث لزم من قدمه قدم العالم والا لزم تخلف الاثر عن المؤثر وهو محال وان توقف
على شرط حادث فلا يخلو اما ان يتوقف على وجوده او عدمه فان توقف على وجوده
يلزم التسلسل لانه حينئذ يلزم منه احتياج كل شرط الى شرط آخر الى غير النهاية
وهو قوله فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها وهو محال وان توقف
على عدمه وارتفاعه يلزم ان يكون كل حادث مشروطا بحادث قبله ويلزم منه
حدوث حوادث متتالية لا اول لها وهو باطل ايضا لانا اذا فرضنا
الحوادث الماضية من زمان الطوفان الى الازل جملة ومن يومنا هذا الى
الازل جملة اخرى فلا شك ان الجملة الثانية ازيد من الاولى بما بين زمان الطوفان
الى هذا اليوم فاذا اطبق في الوهم جملة الحوادث الى الطوفان على الجملة الزايدة
وهي جملة ما مضى الى يومنا حتى يقابل كل فرد من افراد احدى الجملتين بما يشابهه
في المرتبة من الجملة الاخرى فان لم يكن في الجملة الثانية يعني الزايدة ما ليس بازائه
شيء في الاولى يعني الناقصة لزم ان يساوي الناقص الزايد وهو محال وان وجد
في الجملة الزايدة ما ليس بازائه شيء في الناقصة انقطعت الاولى الناقصة و الثانية
الزايدة انما زادت عليها بمقدار متناه والزايد على المتناهي بمقدار متناه يكون
متناهيا

قال لكن بيناه من جانب الازل وهو المطلوب ثم انه ذكر الاعتراض على هذا الدليل من ثلثة
اوجه والمعارض من اربعة اوجه اخر مع اجوبتها اما الاعتراضات الثلث فتقرير الاول
منها وهو تخلف عنه الاول لامتناع وجوده ازلا لان يقال لم قلتم بان المؤثر في وجود
العالم لا يجوز ان يكون موجبا لا يتوقف تاثيره على شرط حادث فقوله لانه حينئذ يلزم
من قدمه قدم العالم والا لزم تخلف الاثر عن المؤثر قلنا لا نسلم ذلك وانما يلزم ذلك
ان لو كان العالم ممكن الوجود في الازل لان صدور الاثر عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود
المؤثر يعتبر فيه امكان الاثر فالحاصل ان الباري تعالى يكون موجبا بالذات وانما تخلف
عنه وجود العالم لامتناع وجوده وعدم امكانه في الازل والجواب لا نسلم امتناع
وجوده في الازل بل وجود العالم حال كونه ساكنا في الازل ليس بممتنع من الواجب
انما الممتنع وجوده متحركا لان الحركة تقتضي المسبوقية بالغير والازلية واللامسبوقية
به والجمع بينهما متناقض اما لو فرض ساكنا امكن ولم يمتنع فظهر ان امكان الاثر
في الازل كان حاصلا فلو كان المؤثر في وجود العالم موجبا ولم يتوقف تاثيره على شرط
لزم قدم العالم والتالي باطل لما مر فالمقدم مثله ثم ولئن سلمنا امتناع وجود العالم
في الازل وان ذلك هو المانع من صدور العالم عن المؤثر في الازل لكن كان من الممكن ان
يتقدم وجود العالم على الوقت الذي وجد فيه بمقدار يوم مثلا وعلى هذا فلو كان المؤثر
موجبا لكان ينبغي اذا زال هذا المانع وهو امتناع وجوده ازلا ان يصدر العالم منه
قبل ذلك الوقت لان هذا المانع مفقود قبل ان اوجده بيوم والعلة القديمة متحققة
واللازم ظاهر الفساد وتقرير الاعتراض الثاني وهو قوله الجملتان غير موجودتين ان يقال
سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يكون المؤثر في وجود العالم موجبا يتوقف تاثيره
فيه على شرط حادث عدمي قوله لانه حينئذ يلزم ان يكون كل حادث مشروطا بآخر قبله و

يلزم منه حوادث لا اول لها وهو باطل قلنا لا نسلم بطلانه ولم لا يجوز ان يكون كذلك
قوله لان جملة الحوادث الى الطوفان اذا طبقناها بالوهم بما مضى الى يومنا الى آخره
قلنا هاتان الجملتان غير موجودتين لكن متقضيتان معدومتان فلا يجوز ان يوصفا
بالزيادة والنقصان والجواب انه منقوض بالزمان وتقريره انا لا نسلم ان ما
لم يوجد بالزيادة والنقصان فان الزمان من الامور المنقضية الغير القارة مع انه يوصف لم يوصف به
بالزيادة والنقصان وفاقا وتقرير الاعتراض الثالث وهو قوله لم لا يجوز ان
يكون موجد العالم وسطا مختارا ان يقال سلمنا ان موجد العالم هو القادر لكن
لا نسلم ان ذلك القادر هو الباري تعالى ولم لا يجوز ان يكون الباري تعالى اوجب على سبيل
الايجاب موجودا قديما مختارا وكان هو القادر على ايجاد العالم وهو المراد بقوله وسطا
مختارا اي ويكون الواسطة هو الذي خلق العالم بالقدرة والاختيار والجواب
ان كل ما سوى الواحد الحق تعالى ممكن لذاته مفتقر الى مؤثر يرجح وجوده على عدمه
وكل مفتقر الى غيره فهو محدث واذا كان ما سواه محدثا لم يكن محدثه موجبا والا لكان
اثره حادثا وقد فرضنا انه حادث هذا خلف وانما قلنا ان كل مفتقر الى المؤثر
فهو محدث لان تاثير المؤثر في ذات الممكن بالايجاد لا يجوز ان يكون حالة بقاء الاثر
لاستحالة ايجاد الموجود فتعين ان يكون تاثيره فيه اما حال الحدوث او حال العدم
وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر الذي هو العالم ويعلم من حدوثه كون المؤثر
مختارا لا موجبا لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا واما المعارضات فتقريرها
ان يقال سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على انه تعالى قادر لكن معنا ما يدل على امتناعه
وهو اربعة الاول ان المؤثر ان استجمع شرائط التاثير وهي القدرة التامة و
الارادة الجازمة والوقت والالة والمصلحة وعدم الموانع وجب الاثر عند وجوده
اذ لو جاز

اذ لو جاز الترك عند حصول تلك الشرائط ولا شك انه يجوز منه الفعل عندها ايضا
لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا لاحد طرفي الممكن من غير مرجح وهو باطل و
ان لم يستجمع المؤثر جميع الشرائط المعتبرة في مؤثريته امتنع صدور الاثر منه لاستحالة
الاثر عند عدم المؤثر التام والعلم به ضروري فظهر ان القادر على التفسير الذي
ذكرتموه وهو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك غير مقدور والجواب عنه
من وجهين الاول انا لا نسلم ان المؤثر ان استجمع الشرائط وجب اثره قوله لو لم يجب
لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا من غير مرجح وانه محال قلنا لا نسلم استحالة
ذلك فان القادر المختار هو الذي يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح كالجائع
والهارب المذكوران في المتن وقوله وليس كذلك حدوث الحادث بلا سبب حوادث عن
دخل مقدر اي لا يقال لو جاز ذلك لجاز حدوث امر من غير مرجح فانسد علينا
باب اثبات الصانع بالكلية لانا نقول بان بديهة العقل شاهدة بالفرق
بين الصورتين فان ترجيح الفاعل احد طرفي فعله بحسب ارادته معقول وترجيح
احد طرفي المنفعل بنفسه غير معقول الثاني لم لا يجوز ان يكون المؤثر قد استجمع
شرائط المكنة لكن وجود الفعل كان متوقفا على تعلق الارادة بايجاده وحينئذ يجب الفعل
بذلك التعلق ويمتنع ان لا يقع وذلك لا يقتضي عدم كونه قادرا بالمعنى الذي
ذكرناه لان وقوع الفعل بعد تعلق الارادة والقدرة به واجب عندنا الثاني
ان الباري تعالى لو كان قادرا على ما ذكرتم لزم الدور وبيانه ان اقتدار القادر نسبة بينه
وبين مقدوره والنسبة بين الشيئين تقتضي امتياز كل واحد من المنتسبين عن غيره
فاذن كان المقدور متميزا في نفسه ثم ان تميز الشيء عن غيره متوقف على ثبوت ذلك الشيء
في نفسه فلما كان المقدور متميزا كان ثابتا واذا كان ثابتا كان تعلق الاقتدار به متوقفا
على ثبوته فلو كان ثبوته لاجل تعلق الاقتدار به لزم الدور نقول المتوقف على حصول التميز

المقدور والجواب ـــــ عنه اولا بالمناقضة بالايجاب اى يكون المؤثر موجبا
بالذات يعني ان ذلك وارد عليكم لان الموجب ايضا انما يوجب اثرا معينا فلما
يتوقف على تميز ذلك الاثر عن غيره لكن كل متميز ثابت فكان الاثر ثابتا واذا
كان ثابتا كان تعلق الايجاب به متوقفا على ثبوته في نفسه فلو كان ثبوته لاجل تعلق
ايجاب تلك العلة به لزم الدور وثانيا وهو الجواب الحقيقي بان النسبة تتوقف
على امتياز كل واحد من المنتسبين عن غيره سواء كان ذلك في الخارج او في الذهن
وتميز المقدور ههنا في علم القادر لا في الخارج وذلك التميز لا يتوقف على ثبوته
في نفسه فلا يلزم الدور الثالث ـــــ انه تعالى لو كان قادرا بالمعنى الذي ذكرتم
فمكنته من الفعل والترك اما ان تكون ثابتة حال وجود المقدور او حال عدمه
والقسمان باطلان فبطل كونه قادرا اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
كون الموجود مقدورا فلاستلزامه ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو محال
وهو قوله والحاصل واجب يعني انه حال الوجود يكون واجب الحصول فيمتنع
القدرة عليه وهو قوله والمقابل له ممتنع فلا يثبت المكنة من الطرفين على الله
للقادر في الحال وهو قوله فانتفت المكنة اى في الحال بل انما يكون متمكنا من الفعل
والترك في الاستقبال لكن شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال وحصول
الاستقبال في الحال محال والموقوف على المحال محال والمحال لا يكون مقدورا و
هو المطلوب والجواب ـــــ عنه من وجهين الاول انا نختار القسم الثاني وهو ان
المكنة ثابتة حال عدم المقدور قوله انه ممتنع الحصول في الحال قلنا يثبت المكنة
بالنسبة الى الاستقبال قوله لا مكنة في الحال على الشيء الذي يوجد في الاستقبال قلنا
لا نسلم قوله لان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال وهو في الحال محال قلنا لم
لا يجوز ان تحصل في الحال المكنة من ايجاد الشيء في الاستقبال على ان تكون الحال ظرف المكنة

والاستقبال ظرف الايجاد ٢ ان نمنع الحصر ونقول لم لا يجوز ان تكون المكنة حاصلة
بالنسبة الى ذات المقدور من حيث هي هي مع قطع النظر عما هو عليه من الوجود
والعدم الرابع انه تعالى لو كان قادرا بالمعنى الذي ذكرتم لزم ان تكون الفعل
والترك مقدورين والتالي محال لان الترك غير مقدور لان الترك نفي محض وعدم
مستمر والنفي المحض والعدم المستمر لا يكون مقدورا اذ لا فرق بين قولنا لم يؤثر وبين
قولنا اثر تاثيرا عدميا ولان الترك هو عدم الايجاد وقولنا ما اوجده معناه انه بقي
على العدم الاصلي المستمر وحينئذ يستحيل اسناده الى القادر نعلم ان القادر لا
يكون مؤثرا في الترك بل في الفعل فقط وحينئذ يلزم الايجاب والجواب انا لا نسلم
ان الترك غير مقدور عليه فان المراد من القادر هو الذي يتمكن من ان يفعل الفعل
وان لا يفعله بل يمسك عنه والامساك عن الفعل امر وجودي يجوز تعلق القدرة به وليس
معناه انه الذي يصح منه ان يفعل الفعل وان يفعل الترك حتى يلزم ان لا يكون
مقدورا سلمنا ان الترك نفي محض لكن لم قلتم انه غير مقدور قوله لانه لا فرق بين
قولنا لم يؤثر واثر عدميا قلنا ممنوع بل الفرق بينهما واضح عند العقل قوله
الترك هو عدم الايجاد قلنا لا نسلم بل هو عبارة عن الامساك عن الايجاد وهو امر وجودي
قال ـــــ فرع الى قوله ارادة اخرى اقول لما بين
رحمه الله ان الباري تعالى فاعل بالقدرة والاختيار فرع عليه انه قادر على كل الممكنات
يعني ان جميع ما سواه مما وجد او يوجد من المفارقات والماديات وعوارضها فهو
بقدرته تعالى ولنا على هذا المطلب براهين كثيرة لكن المصنف قدس الله سره اكتفى
بذكر اقواها وتقريره ان المصحح للمقدورية اى علة صحة المقدورية هي الامكان والامكان
وصف مشترك بين كل الممكنات واذا كانت العلة مشتركة كان الحكم كذلك فكانت الممكنات
باسرها روحانيتها وجسمانيتها جوهرها وعرضها ثابتها وسيالها مشتركة في صحة مقدورية

تعالى والموجب لقادرية ذاته تع ونسبة الذات الى الكل على السواء فلما اقتضت
الذات كونه تع قادرا على بعض الممكنات لزم ان تقتضي كونه قادرا على الكل اذ لو اختصت
نسبة ذاته ببعض الممكنات دون بعض لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال
فثبت انه تع قادر على كل الممكنات موجد لها وهو المطلوب والمخالفون في هذه
المسئلة منهم كثيرة لكنه رحمه الله اقتصر على ذكر اربع فرق منهم الاولى الفلاسفة
الذين هم اكثر الخصام فانهم يقولون المعلول الاول لذات الله من غير واسطة هو
واحد وهو العقل الاول واما ساير الاشياء فهي معلولات معلولة لانه تع
واحد والواحد لا يصدر عنه الا الواحد قوله وقد سبق القول عليه اشارة الى
جوابهم يعني انه قد تقدم ان هذا الاصل ممنوع فاسد والمبني على الفاسد
فاسد الفرقة الثانية المنجمون فانهم يزعمون ان المؤثر في العالم العنصري
هو العلويات من الافلاك والكواكب قالوا الا ترى تغيرات احوال هذا العالم مربوطة
بتغيرات اوضاع الكواكب وحركات الافلاك وجودا وعدما والدوران يفيد
العلية والجواب انهم قد كذبوا ورب الكعبة فانهم مسخرات بامره و
الدوران الذي احتجوا به لا يفيد القطع بالعلية لان ماهية الدوران لو افادت علية
المدار افادتها في جميع الصور لكن قد تخلفت عنه تخلفا ما للعلة المعارض في عدة
صور منها صورة المتضايفين فان احدهما يدور مع الآخر وجودا وعدما مع ان احدهما
ليس علة للآخر ومنها جزء العلة المركبة فانه داير مع معلول العلة ومع العلة وجودا و
عدما مع انه لا يقتضي العلية ومنها شرط تاثير العلة فانه داير معه وجودا وعدما مع انه
لا يقتضي العلية ومنها لازم العلة فانه كذلك الفرقة الثالثة الثنوية فانهم زعموا
ان الله تع لا يقدر على الشر لانه لو قدر على الشر وهو قادر على الخير فاما ان
يكون خيرا شريرا والجمع بينهما محال قوله والثنوية اشارة الى جوابهم يعني لم لا يجوز ان

مع جواز حصولها في غيرها من الاوقات التي هي قبلها وبعدها فتخصيص بعضها
بالتحصيل والايجاد دون بعض وتخصيص بعضها بالتقديم وبعضها بالتاخير
لا بد له من مرجح ومخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح والتخصيص بلا مخصص
وهو محال وذلك المخصص ليس هو نفس العلم لان العلم متعلق بالمعلوم فيكون
تابعا له والصفة المخصصة تكون مستتبعة للاختصاص وتابع الشيء استحال
ان يكون مستتبعا له وليس هو ايضا نفس القدرة لوجهين الاول ان نسبة
القدرة الى جميع المقدورات والى كل الاوقات على السوية فلا تكون هي
مخصصة ٢ ان شان القدرة وخاصيتها التاثير في الشيء وايجاده والموجد
من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لتوقف الايجاد على
الترجيح وعدم توقف الايجاد على نفسه ولو كان الايجاد نفس الترجيح لزم
توقف الشيء على نفسه وهو محال فعلم ان المخصص غير القدرة واذ قد بطل
ان يكون المخصص هو العلم والقدرة تعين ان يكون المخصص هو الارادة
وهو المطلوب قوله لا يقال الى آخره اشارة الى ما يرد على هذا الدليل من الاعتراض
وهو من اربعة اوجه وتقرير الاول وهو قوله امكان وجود كل حادث مخصوص
بوقت معين ان يقال لا نسلم جواز حصول افعاله تع قبل ان حصلت وبعده
ولم لا يجوز ان يمكن وجود كل حادث منها في وقت مخصوص معين ويمتنع وجوده
في غيره من الاوقات اذ يمكن ان يكون المراد بايجاده تع هو الحادث الحاصل في ذلك
الزمان المخصوص المعين وهو بهذا القيد يمتنع وجوده في وقت آخر وتقرير الثاني
وهو قولنا وجوده مشروط باتصال فلكي ان يقال سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز
ان يكون وجود ذلك الحادث مشروطا باتصال فلكي فلاجرم لم يوجد ذلك

الحادث قبل ذلك الوقت ولا بعده وكيف لا يكون الامر كذلك والحوادث التي
تحدث في عالم الكون والفساد مربوطة بالاتصالات الفلكية وعلى هذا لم
يلزم القطع بكون ارادة مخصصة وتقرير الثالث وهو قوله او علمه تعالى بحدوثه
في ذلك الوقت مرجحا ان نقول سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون علمه تعالى
بحدوث كل حادث في ذلك الوقت المخصوص ودون غيره مرجحا له وذلك لان
وقوع خلاف معلومه تعالى محال وحينئذ لا حاجة الى اثبات صفة اخرى مرجحة
بل يكفي علمه مرجحا لحدوثه في ذلك الوقت وتقرير الرابع وهو قوله او علمه
في حدوثه فيه من المصلحة مرجحة ان يقال سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون علمه
بما في حدوث كل حادث فيه اي في ذلك الوقت المعين دون غيره من الحكمة و
المصلحة الداعية الى الفعل مرجحا له وذلك لان وقوع خلاف الاصلح من
الله محال وحينئذ لا حاجة الى اثبات صفة اخرى مخصصة هي الارادة وفي
كلامه ههنا لف لان قوله لان خلاف المعلوم محال تعليل للوجه الثالث
وقوله ولان خلاف الاصلح محال تعليل للوجه الرابع والجواب عن
الاعتراض الاول ان ذلك الحادث اذا كان من حيث هو هو ممتنعا استحال ان يصير
ممكنا لغيره وتغير الاوقات اذ لو جاز ان يصير الممتنع ممكنا لجاز ايضا ان
يصير الممكن واجبا وحينئذ يستغني عن المؤثر لوجوبه فينسد علينا باب اثبات
الصانع وهو محال فثبت ان حصول ذلك الحادث ممكن في جميع الاوقات
وعن الثاني ان الاتصالات الفلكية وحركات الافلاك واوضاعها
حادثة ايضا وكل حادث يمكن ان يقع قبل وقت حدوثه وبعده
فاختصاص حدوثها بالاوقات المخصوصة دون ما قبلها وما بعدها

وما بعدها لا بد له من مخصص ايضا وكيف لا والافلاك من حيث انها
بسيطة يصح على كل جزء منها ما صح على الآخر وكما امكن
ان تتحرك بالحركات التي هي عليها امكن ان تتحرك بحيث يصير
المنطقة مدارا والمنطقة هي الدائرة المتوهمة في الفلك بين
النقطتين اللتين هما قطبا الفلك بحيث يكون البعد بينهما على
السواء والمدار هو الدائرة المتوهمة المارة بالنقطتين اللتين
هما قطبا الفلك وكذا الكواكب المركوزة فيها امكن ان يكون
مركوزة في جانب آخر من الافلاك غير ما هي فيه فلا بد لهذه
الاوضاع الفلكية والكوكبية ولتلك الاتصالات والحركات
المخصوصة ايضا من مخصص ومعين وما ذاك الا الارادة المختار
الحكيم وعن الثالث ان علمه تعالى بان الحادث الفلاني
سيوجد انما يتعلق به اذا كان ذلك الحادث بوصفي
وصف كونه بحيث سيوجد لان العلم تابع للمعلوم فكانت تلك
الحيثية وهي كون ذلك الحادث يوجد في وقت كذا سابقة
على العلم بتلك الحيثية فلا تكون منه اي فلا تكون تلك الحيثية
مستفادة من العلم اذ لو كانت تلك الحيثية مستفادة من العلم وكان
العلم هو المرجح لوجود ذلك الحادث المشتمل على تلك الحيثية
لكانت متأخرة عن العلم فكانت تلك الحيثية متقدمة على
العلم ومتأخرة عنه وهذا خلف فعلم ان العلم بحدوث كل حادث
في وقته المخصوص لا يصلح مرجحا بل لا بد من صفة اخرى

مرجحة وهي الارادة وعن الرابع انه مبني على وجوب رعاية الاصلح
على الله تعالى وهو باطل كما سيأتي في مسئلة خلق الاعمال وحينئذ لا يتجه
قولكم اختصاص كل حادث بوقت معين لاجل علمه تعالى باشتماله على
المصلحة بل يستدعي صفة اخرى مرجحة مغايرة للعلم وهو المطلوب
احتج المخالف على نفي كونه تعالى مريدا بانه تعالى لو كان مريدا لتعلقت
ارادته لغرض اولا لغرض والقسمان باطلان اذ لو تعلقت
ارادته لغرض لزم ان يكون ناقصا لذاته مستكملا بسبب
ذلك الفعل وهو محال في حقه وان تعلقت لا لغرض لكان
تخصيص الحوادث باوقاتها المعينة ترجيحا من غير ان تعلق
ارادته تعالى بالشيء المراد لذات الارادة لا لغيرها كما ان
طبيعة من الطبائع قد يقتضي حرارة او برودة لذاتها لا لغيرها
وحاصله منع الحصر وانه يمكن ان يكون تعالى مريدا ويتعلق ارادته
بالاشياء لذاتها لا لغرض ولا لغيره ولا محذور ثم انه لما قرر
المذهب الحق في حقيقة الارادة بين ما يتفرع عليها انها قديمة
وذكر فيه ايضا مذهبي المعتزلة والكرامية وان المعتزلة قالوا:
ان ارادته تعالى قائمة بذاتها اي بذات الارادة لا بذات الله تعالى
وهي حادثة لا في محل لكان ذلك المحل ذات الله سبحانه
ويلزم كونه محلا للحوادث وهو باطل والكرامية قالوا ارادته تعالى
صفة حادثة في ذاته لتجويزهم ان يكون الله تعالى محلا
للحوادث وقد ذكر وجهين اولهما لاثبات مذهب الاشاعرة

لتجويزهم

وهو قدم ارادته تعالى وثانيهما لابطال مذهبي المعتزلة و
الكرامية خاصة الاول ان احداث كل محدث موقوف على
تعلق ارادته تعالى به مفتقر اليه فلو كانت ارادته تعالى محدثة احتاجت
في حدوثها الى ارادة اخرى ويلزم التسلسل فارادته اذن قديمة
الثاني ان قيام صفة الارادة بنفسها و وجودها لا في
محل على ما هو مذهب المعتزلة غير معقول اذ لو جاز وجود
عرض كالارادة لا في محل جاز ايضا وجود سواد لا في محل وبياض
لا في محل وهو بعيد من العقل بالاتفاق ومع انه غير معقول
يلزم منه ان يكون اختصاص ذاته تعالى بها تخصيصا بلا مخصص لان
نسبة الارادة الى ذات الله تعالى كنسبتها الى سائر الذوات
فوجب ان يوجد صفة المريدية لكل من صح ان يكون مريدا لعدم
الاختصاص فيلزم ان كل ما يريده الله تعالى يريده كل الاحياء
وذلك باطل وقوله وكونها لا في محل مفهوم سلبي لا يصح
ان يكون مخصصا جواب عن دخل مقدر كانه قيل لم لا يجوز ان
يكون كون ارادته تعالى لا في محل مخصصا للصفة المريدية
بذاته تعالى فاجاب بان كونها لا في محل مفهوم سلبي
فلا يجوز ان يكون علة لاختصاص صفة المريدية بذاته تعالى اذ السلب
لا يكون علة للثبوت فاذا ظهر ان هذا القيد لا يصلح لكونه
مخصصا عاد المحذور وقوله وقيام الصفة الحادثة بذاته تعالى
ممتنع اشارة الى ابطال مذهب الكرامية وهو ان ارادته تعالى

اصل المريدية

لا في م

تعالى صفة حادثة في ذاته يعني انا قد بينا ان ذاته تعالى يمتنع
ان يكون محلا للحوادث فلا يكون ارادته حادثة قال الفصل الثالث
في سائر الصفات وفيه مباحث الى قوله ان يقول له كن فيكون اقول
لما فرغ من تقرير الصفات التي يتوقف عليها افعاله شرع في بيان بعض
الصفات الثبوتية وبينها في ستة مباحث الاول في السمع والبصر
العلماء باسرهم على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معنى ذلك فذهب
الحكماء والكعبي والبصري الى ان ذلك عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات
وعلى هذا يكون السمع والبصر عبارتين عن علم خاص وقال الجمهور
من اصحابنا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على الذات
قائمتان بها مغايرتان للعلم واستدل المصنف على ذلك بان الحجج
السمعية على انه تعالى سميع بصير كقوله تعالى انني معكما اسمع وارى
ونظائره وليس في العقل ما يوجب صرفها عن ظواهرها فوجب الاقرار بها
واثباتهما لله تعالى اللهم الا ان يقيم الخصم دليلا على ان ثبوت هاتين
الحالتين مشروط بشرط ممتنع التحقق في حقه تعالى فحينئذ يجب
المصير الى التأويل ثم المعني بكونه تعالى سميعا بصيرا انه تعالى يكون
عالما بالمسموعات حال حدوثها وعالما بالمبصرات
حال حدوثها بناء على علمه بجميع الجزئيات ولا يلزم من ذلك
ان يكون سمعه وبصره عين علمه بل هما صفتان مستعدتان للعلم
بالمسموعات والمبصرات عند وجودهما وهذا الذي احتج به
المصنف هو الذي عول عليه الامام في هذا الباب وقوله

واستدل بان الحي ان لم يتصف بهما اشارة الى ما احتج به جمهور
اصحابنا على هذا المطلوب وتقريره ان الله تعالى حي وكل
حي يصح اتصافه بالسمع والبصر فالله سبحانه يصح اتصافه
بهما وكل من صح اتصافه بصفة وجب ان يكون موصوفا بها او بضدها
لكنه تعالى لو لم يتصف بهما لكان ناقصا والنقص على الله تعالى محال فتعين
كونه تعالى موصوفا بالسمع والبصر وقوله وهو اقناعي تضعيف لهذا
الدليل ووجهه ان هذا الدليل مبني على ان كل حي يصح اتصافه
بهما وان عدم اتصاف الحي بهما نقص وكلاهما في حد المنع اما
الاول فلانه يجوز ان يكون حيوته تعالى مصححة للسمع والبصر
لكن يكون ذاته تعالى غير قابلة لهما وفاقا واما الثاني فلانا
لا نسلم ان عدم اتصاف الحي بهما نقص فان هذا عين النزاع فلا
يمكن جعله مقدمة في اثبات المتنازع فيه احتج المنكرون لكونه
سميعا بصيرا بوجهين الاول لو كان تعالى سميعا بصيرا اما بطلان
الاول فلاستلزامه قدم المسموع والمبصر وهو القول بقدم
العالم وهو عندكم باطل واما بطلان الثاني فلانهما لو كانا
محدثين مع انهما قائمان بذاته لزم كونه تعالى محلا للحوادث وهو محال
والجواب عنه انا نختار القسم الاول وهو كون سمعه وبصره
تعالى قديمين قوله لزم قدم المسموع والمبصر قلنا لا نسلم
فان السمع والبصر عندنا صفتان مستعدتان للادراك
وتعلقهما بالمسموع والمبصر عند حدوثهما ووجودهما وعلى هذا

تشبيه المعتزلة الشرعية

لا يلزم من قدم تينك الصفتين قدم التعلق والمتعلق كما في العلم
والقدرة وغيرهما الوجه الثاني ان السمع والبصر عبارة
عن تأثر الحاسة او عن ادراك مشروط بتأثر الحاسة
بحيث لا يحصل الا معه وعلى التقديرين هما من صفات الاجسام
وهو على الله تعالى محال والجواب ان الصغرى وهي
ان السمع والبصر تأثر الحاسة او ادراك مشروط به ممنوع
فانكم ما ذكرتم دليلا على ذلك والقياس على الشاهد لا قياس على الشاهد ظ
يغني لجواز ان يفارق الغائب الشاهد في ذلك كالحيوة
والقدرة فانهما لا تحصلان الا عند المزاج ثم انا نثبتهما في حقه حصولهما ظ
تعالى مع القطع بكونه تعالى منزها عن الجسم والمزاج المبحث الثاني
في كونه تعالى متكلما واستدل المصنف على اثبات ذلك بتواتر اجماع
الانبياء عليهم السلام واتفاق كلهم على انه تعالى متكلم
والعلم بصدقهم لا يتوقف على العلم بكونه تعالى متكلما لانا لما
رأينا ظهور المعجزات عقيب على يد مدعي النبوة وعلمنا ان الكاذب
لا يجوز ظهور المعجزة على يده علمنا ان مدعي النبوة
صادق سواء علمنا انه تعالى متكلم ام لم نعلمه وقد عرفت ان كل
ما لا يتوقف العلم بصدق الرسول على اثباته يجوز اثباته
بالنقل فثبت صحة اثبات كونه تعالى متكلما باخبار الانبياء
عليهم السلام فيجب الاقرار بذلك هذا والامة متفقة على
اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى الا ان الاتفاق في اللفظ
دون المعنى فقد ذهب اصحابنا الى ان كلامه تعالى ليس بحرف

ولا صوت قائمين بذاته تعالى خلافا للحنابلة والكرامية فانهم يقولون انه تعالى
متكلم بمعنى انه يخلق الحروف والاصوات في ذاته تعالى وهذا بناء
منهم على ان ذاته تعالى يجوز ان يكون محلا للحوادث وقد تقدم ابطاله
قوله او بغيره اي وكلامه ليس بحرف وصوت يقوم بغيره تعالى كما ذهب اليه المعتزلة ظ وقالوا انه صح
المعتزلة بكونه متكلما كونه موجدا وخالقا للاصوات الدالة
على معان مخصوصة في اجسام مخصوصة كما خلق الكلام
في شجرة العوسجة ولم يعلموا ان الاستقراء شاهد بان اسم
الفاعل لا يشتق لشيء والفعل لغيره واما ابطال القول بان
كلامه تعالى هو الحرف والصوت واثبات انه المعنى القائم بالنفس
فقد اشار اليه المصنف بقوله المعبر عنه بالعبارات المختلفة
معنى انما قلنا ان كلامه هو المعنى القائم بالنفس دون
الحرف والصوت لانه لا شك ان الانسان مثلا لو اراد ان
يقول اسقني فانه قبل ان يتلفظ بذلك يجد في نفسه اقتضاءه
وطلبه وماهيته مغايرة لتلك الالفاظ باختلافها والمختلف غير ما هو
غير مختلف فظهر ان الكلام الحقيقي هو المعنى القائم
بالنفس واما المركب عن الصوت فقد جعل معبرا عنه و بالرفع ظ
مترجما له ولم يخف على هذا الشاعر هذا المعنى حيث قال
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد
دليلا وقوله مغاير للعلم بالرفع وصفا آخر للمعنى لتصريحهم بان
الكلام عندنا كما هو معنى مغاير للالفاظ الدالة عليه فهو

مغاير لعلمه والدليل على مغايرتهما انهما قد يتخالفان بان يحصل احدهما
بدون الآخر فانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه تعالى بانه لا يؤمن
فالامر بالايمان الذي هو كلام نفسي حاصل مع ان العلم بايمانه غير
حاصل اذ لو حصل علمه تعالى بايمانه حصل ايمانه لا محالة لامتناع خلاف
معلومه ممتنع الوقوع وكذا هذا المعنى القائم بالنفس مغاير للارادة
بعين هذا الدليل لانهما ايضا قد يتخالفان فان الامر ههنا ايضا
موجود مع ان الارادة غير موجودة اذ لو كان تعالى مريدا لايمان
ابي لهب لزم ان يكون مريدا لما خالف علمه وهو ممتنع واذا قد
تحقق الامر والطلب مع عدم العلم والارادة علمنا ان ماهية الكلام
مغايرة لماهية العلم والارادة والمصنف رحمه الله لما لم يتعرض
لتعداد دلائل المخالفين والجواب عنها انصف من نفسه ورحم الله
امرأ انصف من نفسه واعترف بان الاطناب في تحقيق حقيقة كلامه
تعالى لا يخلو عن طائل فان معرفة كنه حقايق ذاته وصفاته خارجة
عن منة البشر سلكنا سبيل المتابعة واقتصرنا على هذا القدر
الذي اشار اليه ثم انه ذكر فرعا على كونه تعالى متكلما فان خبره
تعالى لا يكون الا صادقا وذلك لان الكذب نقص يخل
بالوثوق بوعده ووعيده وهو نقص والله سبحانه منزه
عن سمات النقص. المبحث الثالث في البقاء ولا خفاء ان الشيء
اذا كان معدوما ثم صار موجودا فوجوده في الزمان الاول
الحدوث ليس صفة زائدة على ذات الزائد كما سبق واما البقاء
فقد اختلفوا فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واتباعه

بان لا طائل الاطناب ظ

نسخ الحادث

الى ان استمرار الذات المعبر عنه بالبقاء صفة زائدة على الذات
فذاته تعالى باق ببقاء قائم بذاته وذهب القاضي ابو بكر وامام الحرمين
من اصحابنا وجمهور المعتزلة وهو اختيار الامام الى ان كون
الباقي باقيا ليس صفة زائدة على الذات وهو المراد بالنفي
المذكور في المتن والمصنف تابعهم وخالف الشيخ مجيبا
عما احتج القاضي وامام الحرمين والامام الرازي على ما ذهبوا
اليه بوجهين الاول لو كان تعالى باقيا ببقاء يقوم بذاته فذلك
البقاء ان لم يكن موجودا استحال ان يكون موجبا لبقاء غيره وان
كان موجودا لكان باقيا ببقاء آخر والكلام في الثاني
كما في الاول ويلزم التسلسل الثاني انا قد بينا ان واجب الوجود
لا يكون واجب الوجود لغيره وهو محال احتج الشيخ الاشعري
نص على ان البقاء صفة زائدة على الذات للباقي بان الذات
لا يكون باقيا حال الحدوث لان البقاء كما سبق عبارة
عن حصول الذات في الزمان الثاني لبقائه فيصح ان
يقع ذلك في امر وجودي زائد على الذات وهو البقاء
والجواب من وجهين الاول ما ذكره الشيخ منقوض بالحدوث فانا
نقول الذات تكون حادثة حال حدوثها ثم حال البقاء تصير
باقية وبدل احدى الحالتين بالاخرى تستدعي ثبوت
احدهما اذ لا شك ان التبدل لا يقع في الذات ولا في عدم
متغير ان يقع في امر ثبوتي هو الحدوث فيلزم ان يكون

ومفيد وجوده

وهو ما يجب وجوده لذاته فلو كان محتاجا الى الوجود في الوجود لزم

الحدوث ثبوتها ازلا وقد بينا ابطاله فكذا ما ذكره الشيخ ان
من بقاء الباري تم امتناع عدمه المفهوم من بقاء الحوادث مقارنة
وجودها لزمان صاعدا وقد عرفت ان الامتناع امر عدمي وذلك
في الفصل الرابع من الباب الاول من الكتاب الاول وكذا مقارنة
الزمان وقد عرفت انه اعتبار عقلي لا وجود له خارجا وذلك
في مسئلة الزمان فعلم ان البقاء غير زايد على ذات الباقي لا في
الواجب ولا في الممكن المبحث الرابع في صفات اخر اثبتها شيخنا
الاشعري سوى السبعة المذكورة التي هي القدرة والعلم والحيوة
والارادة والسمع والبصر والكلام وهي الاستواء واليد والوجه
والعين وعول في اثباتها على ظواهر النصوص الواردة بذكرها وهي
قوله تعالى ثم استوى على العرش وتبارك الذي بيده الملك ويبقى وجه ربك
ولتصنع على عيني وذهب الخلف الاستواء غير الاستيلاء وان
اليد غير القدرة والوجه غير الوجود والعين غير البصر واولها النا
فون من المتكلمين وقالوا المراد بالاستواء على العرش الاستيلاء عليه
او الملك كما يقال جلس فلان على السرير اذا ملك والمراد باليد القدرة
لظهور اثرها في حقنا باليد والمراد بالوجه الوجود والذات اطلاقا لاسم
الجزء على الكل وهو الاصل في المراد بالعين البصر والحفظ ثم قال
المصنف رحمه الله الاولى اتباع السلف في الايمان بالمتشابهات
ورد العلم بها الى الله تعالى فانه اقرب واحوط للتقوى ٥
المبحث الخامس في التكوين والحنفية اثبتوا صفة قديمة

للقدرة وسموها بالتكوين وقالوا الفرق بين التكوين والقدرة
من وجهين الاول ان متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا
لعدم تعلق الارادة به مثلا بخلاف متعلق التكوين فانه يوجد لا
محالة الثاني ان القدرة متعلقة بامكان الشيء والتكوين متعلق
بوجوده ولما كان الفرق الاول مقيسا على الثاني اجاب المصنف
عنه بجواب واحد وهو انا لا نسلم ان القدرة تتعلق بامكان الشيء
المقدور وتؤثر فيه لان الامكان للممكن من ذاته وما بالذات
يستحيل ان يكون بالغير اما اولا فلامتناع تحصيل الحاصل واما ثانيا
فلامتناع اجتماع علتين على شيء واحد بل القدرة صفة موثرة في وجود
المقدور والتكوين هو التعلق الحالي بين القدرة والمقدور ولذلك
يترتب على التكوين الوجود كما في قوله انما امرنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون وقوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له
كن فيكون ومن ثم دخلت عليه بالفاء المفيدة السببية والتعقيب
فظهر انه ليس لله تعالى صفة اخرى مؤثرة في وجود المقدور
قال السادس انه سبحانه وتعالى يصح ان يرى في الاخرة الى
قوله والنقض بابصار الله تعالى اياه اقول ختم الكلام
في الصفات بانه تعالى يصح ان يكون مرئيا في الاخرة بمعنى انه
تعالى ينكشف لعباده المؤمنين مثل الانكشاف الحاصل على
على وفق ماهية المكشوف فجرى مجرى الانكشاف الحاصل
عند ابصار هذا الجرم المنير كما قال عليه السلام انكم سترون
ربكم يوم القيمة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون

في رؤيته اي لا تشكون فيها وهذه الرؤية عندنا منزهة عن الكيفية
اذ لا نعني بها الكشف التام لان المعارف يومئذ تصير ضرورية
لكل احد ولا الحالة التي نجد من انفسنا عند ابصار الاجسام اذ لا
نزاع في انتفائها عنه تعالى لان الرؤية عند جمهور الحكماء عبارة
عن ارتسام صورة المرئي في العين وعند اصحاب الشعاع عبارة
عن اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وكلاهما مشروط بحصول
المواجهة وهو معنى قوله من غير ارتسام واتصال شعاع به وحصول
مواجهة بل نعني بها امرا وراء ذلك وهو التفرقة الحاصلة لنا بين حالة
العلم بالشيء قبل ان نراه وبين حالة العلم به بعد ان نراه فندعي ان تعلق
هذه الصفة بذاته تعالى جائز خلافا لجميع الفرق من الحكماء والمعتزلة
والمعتزلة والكرامية والمشبهة اما مخالفة الحكماء والمعتزلة فظاهر
واما مخالفة المشبهة والكرامية فلانهم انما جوزوا رؤيته تعالى لاعتقادهم
كونه في المكان والجهة اما لو فرضوا تنزهه تعالى عن الجهة و
المكان فانهم احالوا ايضا رؤيته ثم قوله اما الاول يعني
ان الله تعالى يرى في الآخرة فيدل عليه وجوه نقلية منها ان موسى
عليه السلام سأل الرؤية بقوله تعالى ارني انظر اليك ولو كان
الرؤية مستحيلة كان سؤال موسى عليه السلام اما جهلا بالله تعالى
وبصفاته وعبثا وهما على الانبياء محالان واعترض عليه من ثلثة
اوجه الاول لم لا يجوز ان يراد بقوله ارني اظهر لي احوالا تفيد العلم
الضروري مجازا سلمنا لكن لم ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية لا
لنفسه بل لقومه لقوله تعالى فقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة

جابة

ثم ان موسى عليه اضاف السؤال الى نفسه حتى يكون اولى بالمنع
فلما منعه الله ثم كان اقوى في الدلالة على منع الرؤية للقوم ٣
ان موسى عليه السلام كان عالما بما دلة العقل انه يمتنع رؤيته
تعالى فاراد بهذا السؤال ان ينضم الادلة السمعية المانعة
من الرؤية الى الدلالة العقلية فيوجب زيادة الطمأنينة وقوة اليقين
واجيب عن الاول بان موسى عليه السلام كان يتكلم مع
الله في ذلك الوقت بلا واسطة وفي مثل ذلك الوقت يجل ان
يقول يا الهي اظهر لي دليلا اعرف به وجودك وايضا كان يجب
ان يقول انظر الى دليلك وعن الثاني ان هذا السؤال
لو كان محالا لمنعهم عنه وما قررهم عليه الا ترى انهم لما قالوا
له اجعل لنا الها كما لهم آلهة منعهم عن هذا الكلام وقال
انكم قوم تجهلون وعن الثالث انه كان ينبغي ان يقول يا رب زدني
دليلا على امتناع الرؤية واما ان يسأل الرؤية مع العلم بامتناعه
فهو غير لائق بادب منصبه ومنها انه تعالى علقها اي علق رؤيته بشرط
جائز ~~وصفه~~ وهو استقرار الجبل والمعلق على الشرط الجائز
جائز فرؤية الله تعالى جائزة وهو المطلوب انما قلنا انه
علق رؤيته باستقرار الجبل لقوله فان استقر مكانه فسوف
تراني وانما قلنا استقرار الجبل امر جائز لان الجبل جسم وكل
جسم فانه يمكن ان يكون ساكنا وانما قلنا ان المعلق بالجائز
جائز لانه بتقدير وقوع ذلك الشرط ان لم يحصل المشروط

لزم الكذب في كلامه تعالى وان حصل كان الجواز قبله حاصلا و
اعترض عليه ايضا بانا لا نسلم رؤيته تعالى معلقة على شرط
جائز قوله انه علقها على استقرار الجبل وهو ممكن قلنا انه علقها
على استقرار الجبل حال كونه متحركا لان صيغة ان اذا دخلت
على الماضي صار بمعنى المستقبل فمعنى قوله ان استقر مكانه
ان صار مستقرا في الزمان المستقبل فسوف تراني ثم انه لا يخلو
اما ان يقال ان الاستقرار وجد ام لا والاول محال لانه لو وجد
الاستقرار في الاستقبال لوجب حصول الرؤية وهي لم تحصل
وفاقا فتعين ان لم يوجد الاستقرار في الاستقبال واذا لم يكن
الجبل مستقرا في المستقبل كان الجبل حال التعليق
متحركا ومن البين ان استقرار الجبل حال حركته محال واذا كان
كذلك كان هذا الشرط محالا فثبت ان رؤيته الله متعلقة على شرط
محال فلم يلزم القول بجواز رؤيته تعالى والمصنف اشار الى
الجواب عن هذا الاعتراض بقوله وهو من حيث هو ممكن يعني
ان الشرط الذي هو استقرار الجبل من حيث انه هذا المفهوم
امر ممكن جائز الوجود فثبت ان الرؤية معلقة على شرط جائز
الوجود غاية ما في الباب انه وجد هناك مانع عنه وهو غير قادح
في مقصودنا ومنها قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه
التمسك به ان النظر المقترن بالى ان كان عبارة عن الرؤية كما في
قول الشاعر نظرت الى من حسّن الله وجهه فيا نظرة كادت
على وامق تقضي فان النظرة القاضية على الوامق الى القائلة

الرا

انه بان

تقرن بما ... والنظر منه

له هو رؤية المعشوق فقد حصل المطلوب وان كان عبارة عن تقليب الحدقة نحو
المرئي التماسا لرؤيته بالبصر كما في قول الشاعر اذا نظر الواشون صدت
واعرضت وان غفلوا قالت الست على العهد فانه جعل قوله
غفلوا في مقابلة قوله نظروا انما يغفل الانسان عن امر يفعله
وما هو الا تقليب الحدقة فلابد من حمله على الرؤية لان النظر
بهذا التفسير لما امتنع في حقه تعالى وكان ذلك سببا للرؤية
نحمله عليها لان اطلاق اسم السبب على المسبب من اقوى
وجوه المجاز واعترض عليه بانه كما جاز حمله على الرؤية جاز
حمله على معنى آخر وهو ان يكون الى واحد الآلاء فيكون تقديره
وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة او يكون المراد ثواب ربها ناظرة
واجيب عن الاول بانه باطل لان الانتظار سبب الغم والآية
سيقت لبيان النعم وعن الثاني بان النظر الى الثواب لا يكون من النعم
لابد وان يحمل على رؤية الثواب ليكون من النعم فوجب اضمار الرؤية
لا محالة وحينئذ يكون اضمار الثواب زيادة من غير حاجة ولا دليل
فوجب ان لا يجوز ومنها قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر
ان الكفار محجوبون عن ربهم تحقيرا لشأنهم وهذا يقتضي ان يكون المؤمنين
المعظمون غير محجوبين عن ذلك قوله واما الثاني اي واما ان هذه الرؤية
منزهة عن الارتسام والاتصال والمواجهة فهو ان الرؤية بهذه المعاني
لا يتصور الا بالنسبة الى من كان في جهة ومكان ولما تقدمت القواطع
العقلية انه سبحانه وتعالى متقدس عن الجهة والمكان استحال رؤيته
باحدى هذه الاسباب قوله واستدل بان الجسم مرئي اشارة الى الدليل

حمله

الذى اعتمد عليه اصحابنا فى هذه المسئلة ولما كان هذا الدليل مبنيا على ان الجسم
مرئى بين المصنف رحمه الله اولا ذلك و الخلاف مع الحكماء فانهم
قالوا الاجسام غير مرئية بحس البصر وانما المرئى بالحس
لونها و شكلها و مقدارها و حجتنا عليهم انا نرى الطويل و
العريض و العلم ضرورى و الطول اما ان يكون جسما او عرضا
و الثانى باطل وهو قوله والطول ليس بعرض بفتح الراء لانه لو كان
عرضا لاحتاج الى محل يقوم به و قد ثبت ان الجسم مركب من الاجزاء
التى لا تتجزى فاما ان يقوم الطول بجزء واحد وهو باطل
اذ يلزم ان يكون ذلك الجزء موصوفا بالطول ولم يكن موصوفا
بالطول يكون اكثر مقدارا مما ليس بموصوف بالطول فيلزم ان
ينقسم اى الجزء الذى هو الطول وقد فرضناه غير منقسم هذا خلف
واما ان يقوم باكثر من جزء واحد وهو ايضا محال اذ يلزم منه قيام
العرض الواحد بمحال متعددة وقد ابطلناه و لما بطل ان يكون الطول
عرضا تعين كونه نفس الجوهر وهو المتنفس و الطول مرئى فالجوهر مرئى
وهو المطلوب قوله والعرض ايضا مرئى عطف على قوله ان الجسم
مرئى يعنى اذا ثبت ان الجسم مرئى بالدليل الذى نصبته و
العرض بالحركة ايضا مرئى باتفاق الحكماء فقد اشتركا فى صحة كونهما
مرئيين قوله والمصحح مشترك اى والمصحح لرؤيتهما يجب ان يكون
مشتركا وهو اشارة الى ان الحكم المشترك بين الامرين لا بد له من
من علة مشتركة بينهما لامتناع تعلق الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة
والمشترك بين الجوهر والعرض اما الحدوث واما الوجود

لكن الحدوث امر عدمى لما تقدم ولا يكون علة للصحة والا لكان
العدمى علة للوجودى فتعين الوجود والوجود مشترك فيه بين الشاهد
والغايب فوجب ان يصح رؤيته لان الاشتراك فى العلة
توجب الاشتراك فى الحكم قوله واعترض عليه اشارة الى
اعتراضات الخصم التى ذكرها الامام على هذا الدليل
الاول لا نسلم ان الطول نفس الجسم بل الطول عبارة عن تاليف الجواهر
فى جهة من الجهات والمرئى هو التاليف وهو عرض فيكون المرئى
حينئذ هو العرض لا الجوهر ثم سلمناه لكن لا نسلم ان صحة رؤية
الجوهر والعرض معللة بعلة فان الصحة صفة عدمية والامور
العدمية لا تحتاج الى التثبت والعلة ثم سلمناه لكن لم قلتم ان
المصحح للحكم المشترك فيه يجب ان يكون مشتركا و لم لا يجوز ان
يكون كل واحد من الحكمين معللا بعلة مخالفة بالماهية فان المختلفين
قد يشتركان فى امر واحد فان الضدين يشاركان فى التضاد ثم
سلمنا وجوب اشتراكهما فى المصحح لكن لم لا يصلح الحدوث علة
لصحة الرؤية قوله لانه عدمى قلنا الامر العدمى انما لا يكون
علة للامر الوجودى و الحدوث وان كان هو عدميا لكن صحة الرؤية
ايضا كذلك لان الرؤية عدمية والصحة لما كانت عدمية فلا استبعاد
ان تكون العدمى علة لعدمى فى كلام المصنف فى تقرير هذه الاعتراضات اعنى
الثالث والرابع ظاهر و تقدير كلامه وان سلم فلا نسلم انه يجب
ان يكون المصحح للرؤية امرا وجوديا فان الصحة لما كانت عدمية

انواعها

كان هو عدميا

جاز ان تكون لعدمية سلمنا ان المصحح للرؤية هو الوجود لكن لا نسلم انه
يلزم من حصوله في حقه حصول صحة الرؤية فان حصول الحكم كما يعتبر
فيه حصول المقتضي يعتبر فيه ايضا حصول الشرايط وانتفاء
الموانع فلم لا يجوز ان يقال ان حصول هذه الرؤية في اعتبار موقوف
على شرط المقابلة وانطباع صورة صغيرة للمرئي في العين وذلك ممتنع
حصوله بالنسبة الى ذاته تعالى فلا جرم يمتنع رؤيته لفوات هذا الشرط.
او نقول لم لا يجوز ان يقال ان ماهيته تعالى او ماهية صفة من صفاته
مانعة من صحة رؤيته فلا جرم يمتنع رؤيته لوجود المانع واذ قد ظهر ضعف هذا
الدليل علم ان المعتمد في اثبات انه تعالى يصح ان يرى هو الادلة السمعية
المذكورة احتج المعتزلة على امتناع رؤية الله تعالى بستة اوجه اربعة منها
نقلية واثنان عقليان الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار ووجه التمسك
به ان الادراك المضاف الى البصر هو الرؤية بدليل انه لا يصح اثبات
احدهما مع نفي الاخر اذ لا يقال رأيته وما ادركته بعيني وبالعكس والمعنى
انه لا يدركه احد من الابصار وذلك يقتضي ان لا يدركه شيء من الابصار
اصلا والجواب عنه من وجهين الاول انا لا نسلم بانه تعالى اذا لم يدركه
الابصار يلزم منه ان لا يرى وانما يلزم ذلك ان لو كان الادراك عبارة
عن الرؤية وهو ممنوع بل الادراك عبارة عن احاطة الرؤية من جميع الجوانب
وهذا انما يتحقق فيما يتصور له الجوانب والباري عز اسمه منزه عن
ذلك واذا كان كذلك لا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفي
اصل الرؤية لان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وهذا كما انا نعرف

الله ولا نحيط به علما لان نفي الخاص فكذا نراه ولا ندركه الثاني سلمنا
ان الادراك هو الرؤية لكن قوله لا تدركه الابصار نقيض
لقوله يدركه الابصار وهو يقتضي ان يدركه كل احد لان الجمع
المحلى بالالف واللام مفيد للاستغراق ونقيض الموجبة الكلية
السالبة الجزئية فكان معنى الآية لا يدركه جميع الابصار ونحن
نقول بموجبه فان الكفرة لا يرونه بل يراه بعض الابصار وهو
قوله ذلك محالا يناقض ادراك البعض الثاني قوله تعالى
لن تراني وكلمة لن للتابيد بدليل قوله تعالى قل لن تتبعونا فدل
على ان موسى عليه السلام لن يراه قط واذا ثبت ذلك في حقه ثبت في
حق غيره لانعقاد الاجماع على ان لا فرق والجواب انا لا نسلم
ان كلمة لن للتابيد بدليل قوله تعالى ولن يتمنونه ابدا مع انهم يتمنونه
في الاخرة فهي للتاكيد الثالث قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه
الله الا وحيا او من وراء حجاب فانه يدل على ان من يكلم الله معه
فانه لا يراه واذا ثبت نفي الرؤية وقت الكلام ثبت في غير وقت
الكلام اذ لا قايل بالفرق والجواب ان الوحي هو ان يسمع ذلك
الكلام بسرعة يقال برق وحي اي سريع وليس فيه دلالة على الكلام
يكون محجوبا عن ان يراه السامع ام لا الرابع انه سبحانه استعظم
في القران طلب الرؤية اي وجده عظيما منكرا ورتب الوعيد
والذم على طلبها اما الوعيد ففي قوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل
عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة

فأخذتهم الصاعقة بظلمهم واما الذم ففي قوله تعالى وقال الذين لا يرجون
لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم و
عتوا عتوا كبيرا والجواب ان ذلك الاستعظام لاجل
انهم طلبوا رؤيته تعالى على سبيل التعنت والعناد الا ترى انه تعالى استعظم
ايضا طلبهم لانزال الملائكة ولا نزاع لنا في جوازه الا انهم لما طلبوه على
سبيل العناد استعظمه الله فكذا في طلب الرؤية الخامس شبهة
الموانع ان الابصار انما يجب في الشاهد عند حصول ثمانية شرايط ١
كون الحواس سليمة ٢ كون الشيء بحيث يكون جايز الرؤية ٣ ان يكون
مقابلا للرائي كالجسم المحاذي للرائي او في حكم المقابل له كالاعراض
القائمة بالجسم المحاذي للرائي وكالصورة المشاهدة في المرآة فانها في
حكم المقابل ٤ ان لا يكون في غاية القرب ٥ ان لا يكون في غاية البعد
٦ ان لا يكون في غاية اللطافة ٧ ان لا يكون في غاية الصغر ٨ ان لا
يكون بين الرائي والمرئي حجاب قوله ولا اجاز تحليل لوجوب الابصار
عند حصول هذه الشرائط اي لو لم يجب في الحالة هذه لجاز ان تحصل
بحضرتنا جبال شاهقة وشموس مضيئة ونحن لا نراها وذلك يقتضي دخول
الانسان في الجهالات واذا ثبت ذلك فنقول الشرايط الست الاخيرة
لا يمكن اعتبارها الا في رؤية الاجسام والله تعالى منزه عن الجسمية
فلا يمكن اعتبارها في حقه فلو صح رؤيته لوجب ان لا يعتبر في حصول
رؤيته الا سلامة الحاسة وكونه بحيث يصح ان يرى وسلامة الحاسة
حاصلة فلو صح رؤيته لوجب حصول الرؤية واللازم باطل وفاقا

اصل في الجهالات والخيالات

فالملزوم مثله والجواب لم قلتم انه لو وجب الابصار عند
حصول هذه الشرائط في الشاهد يجب حصوله في الغائب وانما
يلزم ذلك ان لو كان الغائب كالشاهد وهو ممنوع فان ذاته
تعالى مخالفة بالحقيقة لهذه الحوادث فلعل رؤيته تعالى متوقفة على
شرط لم يحصل الآن ويحصل في الآخرة او نقول لعل رؤيته
لم تكن واجبة الحصول عند هذه الشرايط لان المختلفين
في ماهية لا يجب اشتراكهما في اللازم السادس ونسمي شبهة
المقابلة والانطباع ان الشيء قابل للمقابلة والانطباع لان
المقابلة وما في حكمها يتصور فيمن يكون حاصلا في مكان وحيز والله تعالى
منزه عن ذلك فامتنع كونه مقابلا للرائي او في حكم المقابل وكذا
انه لا صورة ولا امثال حتى ينتقل صورته ومثاله ينطبع في العين وهو
صغرى القياس وكل ما كان مرئيا فهو مقابل للرائي او في حكم المقابل
له ومنطبع صورته في عين الرائي وهو الكبرى فينتج بضرب من الشكل
الثاني انه تعالى ليس بمرئي والجواب بابطال الكبرى وهي قوله
وكل مرئي فهو مقابل ومنطبع في الرائي من وجهين ١ انها ممنوعة
وما الدليل عليها ودعوى العلم الضروري بذلك باطلة اذ لو كان
ضروريا لما اختلف العقلاء فيها والثاني باطل لان العبد فانه تعالى يرى غير مقابل
له ولا منطبع صورته في عينه تعالى مع ان العبد مرئي له باتفاق
المعتزلة والضمير في فيها للكبرى وقوله اياه عايد الى
الشاهد او العبد لدلالة القرينة قال

ط انها منقوضة برؤيته ه ه

الباب الثالث في افعاله تعالى الى قوله انكر السلف

على المناظرين فيها قوله لما فرغ من الكلام في ذاته تعالى
وصفاته شرع في الكلام في افعاله وصدّره ببيان ان افعال العباد
كلها بمعنى خيرا كانت او شرا طاعة او معصية مخلوقة لله تعالى كما
قال والله خلقكم وما تعملون على ما هو مذهب شيخنا ابي الحسن
الاشعري فانه قال لا تاثير لقدرة العبد في افعاله اصلا بل هي
واقعة بقدرة الله تعالى وهي المسئلة المشهورة بخلق الاعمال ومسئلة
الجبر والقدر وهي مما اختلف فيه الآراء فقال القاضي ابو بكر الباقلاني
ان ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة كالصلوة ومعصية
كالزنا يقع بقدرة العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين البصري والحكماء
ان الله تعالى يوجد في العبد ~~القدرة والارادة يوجبان~~ قدرة
وارادة ثم ان تلك القدرة والارادة توجبان وجود الفعل وقال
الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني ان ذات الفعل يقع بمجموع القدرتين
قدرة الله تعالى وقدرة العبد وزعم جمهور المعتزلة ان العبد مستقل بايجاد
فعله لا على وجه الايجاب بل على نعت الاختيار قوله ومنع اي ومنع مذهب
المعتزلة بستة اوجه وانما خص مذهبهم بالابطال لانتفاء اضافة القدرة
الى الله تعالى بخلاف مذهب غيرهم الاول ان العبد حال صدور
الفعل عنه لا يخلو اما ان يمكنه الترك او لا يمكنه وايا ما كان بطل
قول المعتزلة اما اذا لم يمكنه الترك فلانه يفتقر في ترجيح الفعل
على الترك الى مرجح والا لزم الترجيح بلا مرجح وذلك المرجح يجب

فعل افعال العباد كلها ظ

الاعمال

فيه صح

فلانه حينئذ يكون مجبورا واما اذا امكنه فعله وتركه على التراجح فلا يكون مختارا صح

يكون مصدر الخير والشر جميعا فانا نلتزم ذلك ونعتقده وهو عين التوحيد وانما لم
نطلق عليه هذا اللفظ لعدم الاذن الفرقة الرابعة طائفة من المعتزلة وهم النظام
والبلخي والجبائيان اما النظام فقد قال انه تعالى لا يقدر على خلق القبيح لان صدور
القبيح منه تعالى يستلزم الجهل او الحاجة وكل واحد منهما عليه محال ومستلزم المحال
محال والجواب ان هذا مبني على القبح العقلي وهو باطل اذ عندنا انه لا قبح
بالنسبة الى الله تعالى بل له بحكم المالكية ان يفعل ما يشاء ولا يدل خلق شيء من الاشياء
في حقه على الجهل ولا على الحاجة ولئن سلمنا القبح العقلي لكن فعل القبيح انما يمتنع
منه لان المانع من الحكمة حاصل لا لان القدرة عليه زائلة واما البلخي فقال
انه تعالى غير قادر على مثل فعل العبد لان فعل العبد اما طاعة واما سفه او عبث
والكل على الله محال والجواب ان اصل الفعل اما حركة واما سكون وهما
واقعان بقدرة الله تعالى واما كونه طاعة او سفها وعبثا فتلك اعتبارات عارضة
للفعل بالنسبة اليه اي الى العبد وذلك لا يمنع صدور اصل الفعل عن الباري تعالى
مجردا عن هذا الاعتبار واما ابو علي وابنه ابو هاشم فيقولان انه تعالى قادر على مثل فعل
العبد الا انه تعالى غير قادر على نفس مقدور العبد واحتجا عليه بانا لو فرضنا مقدورا
واحدا بين الله وبين عبده وحصل الداعي الى الفعل في حق الله تعالى مثلا وحصل الصارف
عنه في حق العبد لزم وقوع ذلك الفعل لا وقوعه للداعي والصارف وهو محال
والجواب انا لا نسلم انه يلزم من تحقق الصارف في حق العبد ان لا يقع الفعل
وانما يلزم ذلك اذا لم يتعلق به ارادة اخرى من الله تعالى اما بتقدير تعلق الارادة به ثانيا
فيمتنع لاحتمال ان يكون تعلق الارادة الثانية سببا لوجوده قال الثانية انه تعالى
الى قوله من حيث انه متصف به اقول الصفة الثانية من الصفات الثبوتية
كونه تعالى عالما وهو مذهب جميع المتكلمين واكثر الحكماء والخلاف مع بعض قدماء الفلاسفة

ولنا عليهم اربعة اوجه الاول انه تعالى فاعل بالاختيار لما تقدم فلو لم يكن عالما
لكان قاصدا لايجاد ما ليس بمعلوم وتوجه القصد الى ما ليس بمعلوم محال
المقصد الثاني ان افعاله متقنة محكمة فان من تصفح احوال المخلوقات وتفكر
في تشريح الاعضاء ومنافعها ونظر في هيآت الافلاك وكواكبها وحركاتها شهد
بذلك وكل من فعل افعالا متقنة محكمة كان عالما بها فان من راى خطا منظوما
فانه يضطر الى العلم بكون كاتبه عالما فينتج ان الله تعالى عالم واليه اشار بقوله من نظم
من تامل احوال المخلوقات علم بحكمة مبدعها وقوله وما نرى الى آخره اشارة
الى اعتراض على هذا الوجه مع الجواب عنه وتقريره ان يقال لا نسلم ان الفعل
المحكم المتقن يدل على كون فاعله عالما فان الذي يرى من عجايب افعال الحيوانات
كالبيوت المسدسة التي يبنيها النحل والبيت الذي يتخذه العنكبوت مما يعجز عن
مثله اكثر الاذكياء مع انه ليس لشيء منها علم والجواب ان ذلك من
اقدار الله تعالى اياه على ذلك والهامه لها بذلك كما قال تعالى واوحى الى النحل ان
اتخذي من الجبال بيوتا فعلم هذا الحيوان الملهم بذلك النحل عالما به لم قلتم انه
ليس كذلك لا بد له من دليل الوجه الثالث لو كان الباري تعالى عالما بذاته لكان
عالما بجميع المعلومات والمقدم حق فالتالي مثله بيان حقية المقدم قوله ان ذاته
هوية مجردة يعني ان ذاته تعالى هوية مجردة عن المواد مقدسة عنها حاضرة له اي معقولة له
فيكون عالما بذاته اذ لا معنى للعلم الا حضور الماهية المجردة للعاقل واما بيان
الملازمة فهو قوله وهي مبدا لجميع الموجودات الى آخره يعني وذاته تعالى موجد لجميع الموجودات
كما سبق ومبدا لها ومن القواعد المقررة عند العقلاء ان العلم بالمبدا علم بذي
المبدا وذلك لانه علم ذاته تعالى وقد تقرر ان ذاته مبدا لجميع الموجودات علم كونه
مبدا لها وذلك يستلزم العلم بها لان العلم بالمركب وهو كونه مبدا لغيره يتضمن العلم

جزئه وهو العلم بغيره فعلم انه تعالى اذا كان عالما بذاته كان عالما بجميع المعلومات وهو المطلوب
بجزئه وانما عبر عن جميع الممكنات بقوله كو به اي ذوي المبدا او تغليبا للعقلاء المجردة
فيهم على غيرهم الوجه الرابع انه تعالى مجرد وكل مجرد فهو عالم بنفسه وبساير الماهيات
المجردة ينتج انه تعالى عالم بنفسه وبساير الماهيات اما الصغرى فلانهم عنوا بالمجرد
موجودا قائما بنفسه ليس بجسم ولا جسماني واما الكبرى فلقوله لانه يصح ان يعقل
على لفظ ما لم يسم فاعله يعني انا قلنا ان المجرد يجب ان يعلم ذاته ويعلم ساير
المجردات لان المجرد يصح ان يكون معقولا بالضرورة وكل ما يصح ان يكون معقولا
صح ان يكون معقولا مع غيره من المعقولات وكل ما كان كذلك صح على ماهيته
ان يقارنها ساير الماهيات وهو قوله فيكون حقيقته مقارنة له اي فيكون حقيقة الغير
مقارنة لذاته المجرد وذلك لان التعقل يستلزم حضور ماهية المعقول في
العاقل فاذن كل مجرد يصح ان يقارن ماهيته ساير الماهيات ثم تلك الصحة اعني
صحة المقارنة اما ان يشترط فيها كون تلك الماهية في العقل او لا يشترط فيها ذلك
والاول محال اذ لو اشترط في صحة المقارنة كون تلك الماهية في العقل مع ان
كونها في العقل نفس مقارنتها العقل لزم ان يكون الشيء شرطا لنفسه وهو باطل
والثاني وهو ان لا يشترط في صحة المقارنة كون تلك الماهية في العقل وحينئذ
تلك الماهية المعقولة اذا وجدت قائمة بنفسها في الخارج صح ان يقارن ماهيتها
ماهيات الاشياء المعقولة ولا معنى للتعقل الا ذلك الاقتران فاذن كل ماهية مجردة
يصح عليها ان تعقل ساير الماهيات المجردة ثم كل من عقل غيره امكنه ان يعقل كونه
عاقلا لذلك المعقول وذلك يتضمن كونه عاقلا لذاته وكل ما يصح للمفارقات يجب حصوله
بالفعل اذ القوة من لواحق المادة لا سيما في حق الله تعالى فانه واجب الوجود من جميع

جهاته فلا يقال ان له تعالى صفة كمال بالقوة فاذن يلزم ان يكون تعالى عالما بذاته وبجميع
ما عداه من الماهيات المجردة وهو المطلوب وهذان الوجهان الاخيران قد اعتمد
عليها جمهور الحكماء في اثبات كونه تعالى عالما وفي كل واحد منها نظر للامام و
تقرير النظر في الاول ان يقال لا نسلم ان ذاته المجردة هوية حاضرة حاصلة له
فان ذلك اضافة والاضافة لا تعقل الا عند التغاير ولئن سلم ذلك فلا نسلم
ان كل ما حضرت له ماهيته فانه يعقلها ويعلم بها وما الدليل على ان العلم هو حضور
الماهية المجردة عند العاقل ولئن سلم فلا نسلم ان العالم بالمبدا عالم
بذويه قوله لان من علم ذاته علم كونه مبدا لغيره وذلك يتضمن العلم به قلنا
لا نسلم فان كونه مبدا لغيره موجبا له اعتبار عارض للذات غير متوقف معرفة
الذات عليه وتقرير النظر في الثاني ان يقال لا نسلم ان كل مجرد فانه يصح
ان يكون معقولا مع كل ما عداه والاستقراء لا يفيد القطع سلمناه لكن لم قلتم
انه لما صح ان يكون معقولا مع غيره صح ان يقترن ماهيته بساير الماهيات
قوله التعقل يستدعي حضور ماهية المعقول في العاقل قلنا قد تقدم منعه
سلمناه لكن لم قلتم ان كل ما صح في حق المفارقات المجردة وجب حصوله بالفعل
قوله لان القوة من لواحق المادة قلنا ممنوع لا بد له من برهان واحتج
الفلاسفة المخالفين على انه تعالى ليس بعالم بثلثة اوجه الاول انه تعالى لو علم شيا ما لزم ان يعقل
ذاته واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه كلما عقل شيا ما لزم
بالضرورة ان يعقل من ذاته انه عاقل ذلك المعقول والعلم المركب هو كونه عاقلا
بانه عاقل بذلك الشي يتضمن العلم بجزئه الذي هو تعقل عاقليته واما بطلان اللازم
فلان العلم عبارة عن صفة اضافية تعرض للعالم بالقياس الى معلومه على ما يعتقده

المتكلمون او عن حصول صورة الشي في العاقل على ما هو راى الحكماء فلو كان تعالى
عالما بذاته فعلى التفسير الاول يلزم ان يكون كل واحد من المنتسبين في هذه
الاضافة ذاته تعالى فيكون ذاته منسوبة الى نفسه وحصول النسبة بين الشي ونفسه محال
وعلى التفسير الثاني لزم ان يكون ذاته حاصلة في نفسه وحصول الشي في نفسه محال
والجواب عنه من وجهين الاول المناقضة بتصور الانسان نفسه لانتظام الدليل
المذكور بعينه فيه مع صحة كونه عالما بنفسه الثاني وهو الجواب الحقيقي ان علمه تعالى بنفسه
صفة قايمة بذاته متعلقة بها تعلقا مخصوصا وذلك لان تعلق علمه بذاته غير تعلق
علمه بما عداه وعلى هذا لم يلزم اضافة الشي الى نفسه لصحة قولنا ذاته ونفسه وذاتك
ونفسك الثاني وهو منكري الصفات مطلقا ان علمه تعالى لا يكون غير ذاته لما يجي
بيانه في الفرع الثاني من هذا المبحث فهو اذن صفة قايمة بذاته لازمة له اذ لو لم تكن
لازمة لذاته بل جازت مفارقته كانت محدثة فكان ذاته محلا للحوادث وهو محال
على فلو قامت بذاته صفة لازمة له لافتقرت الى الذات فيلزم كون الذات مقتضية لها
فيكون ذاته قابلا وفاعلا معا وهو محال لما سبق من ان نسبة الشي الى القابل
بالامكان العام الذي هو عبارة عن رفع الضرورة عن الجانب المخالف وهو غير مناف
للوجوب الثالث لو كان له تعالى صفة العلم لكان اما صفة كمال او لم يكن و
القسمان باطلان والملازمة ظاهرة واما بطلان الاول فلانه لو كان العلم
صفة كمال لكان الموصوف به ناقصا بذاته مستكملا بتلك الصفة التي هي غيرها
وذلك في حق الله تعالى محال واما بطلان الثاني فلان العلم اذا لم يكن صفة كمال لزم
تنزيه ذاته تعالى عنه بالاجماع والجواب انا نختار القسم الاول وهو كون
العلم صفة كمال قوله لو كان كذلك لزم ان يكون الباري تعالى ناقصا بذاته مستكملا

واجيب بانه لا محال [illegible]

بغير مقلنا لا نسلم فان كمال تلك الصفة لكونها صفة ذاته العالية المقتضية للكمال
والاستكمال بالغير انما يلزم لو كان كمال ذاته مستفادا من اتصافه بتلك الصفة
لكن الامر بالعكس قال ـــــ فرعان الاول الى قوله وان اردتم غيره فبينوه
اقول ـــــ هذان تفريعات على كونه تعالى عالما الفرع الاول
في انه تع عالم بكل المعلومات يعني الكليات والجزئيات مطلقا وان كانت غير
متناهية كما بين اى العلم الكلي كليا والجزئي جزئيا خلافا للفلاسفة في المقامين
فان بعضهم زعموا انه تع لا يعلم الجزئيات الا بوجه كلي وبعضهم انكر كونه تع
عالما بما لا نهاية له لنا على انه تع عالم بكل المعلومات كما مر انه تع حي كما سيجي بيانه
في المبحث الثاني لما عرفت وكل حي يصح ان يكون عالما بكل المعلومات واذا
كان كذلك وجب ان يكون عالما بكلها كما هو لان الموجب لعالميته تع ذاته ونسبة
ذاته الى كل المعلومات على وتيرة واحدة فلما اوجب ذاته كونه عالما ببعض المعلومات
اوجب كونه عالما بالباقي اذ لو اختص عالميته تعالى ببعضها دون بعض لافتقر الى
مخصص خارجي فلا يكون ذاته كافية لجميع ماله من الصفات وهو محال احتج
من زعم انه تع لا يعلم الجزئيات الا بوجه كلي يعني انه لا يعلم الا الماهية الكلية
من حيث انها ماهية بانه تع لو علمها بوجه جزئي كما لو علم كون زيد في الدار الذي هو
معنى جزئي فعند خروجه من الدار وهو المراد بتغير المعلوم اما ان يبقى
العلم الاول او لا يبقى وكل منهما محال اما الاول فلانه لو بقي ذلك العلم يلزم
الجهل وهو على الله محال واما الثاني فلانه لو لم يبق لزم التغير في ذاته وهو ايضا
محال والجواب ـــــ انا نختار القسم الثاني وهو انه لا يبقى ذلك العلم قوله لزم التغير
في ذاته قلنا لا نسلم فان عدم ذلك العلم لا يوجب الا تغير اضافة مخصوصة وتعلق

خاص موجود بين علمه وبين ذلك المعلوم لان كونه تع عالما بذلك المعلوم اضافة وتعلق
مخصوص بين المعلوم وبين علمه فعند تغير ذلك المعلوم بتغير ذلك المعلوم يتغير
تلك الاضافة والتغير فيها لا يوجب تغير الذات والصفات واحتج من
انكر كونه تع عالما بما لا نهاية له بوجهين آ ان كل ما لا يتناهى فهو ليس بمتميز عن غيره
وكل ما كان معلوما فهو متميز عن غيره ينتج كل ما لا يتناهى فهو ليس بمعلوم ب لو كان
معلوماته تع غير متناهية لكان له علوم غير متناهية وهو قوله ولانه يستلزم اي
ولان القول بانه يعلم ما لا نهاية له مستلزم لذلك واللازم باطل فالملزوم مثله اما
الملازمة فلان العلم بكل معلوم مغاير للعلم بمعلوم آخر غيره وحينئذ يلزم ان يكون
هناك علوم غير متناهية واما بطلان اللازم فلانه لو كان له علوم لا نهاية لها
لكان في ذاته موجودات غير متناهية وهو محال والجواب ـــــ عن الاول ان
ذلك لا يبطل مذهبنا لانا نقول ان معلومه تعالى كل واحد واحد من الافراد
وهو متناه لا المجموع من حيث هو مجموع حتى يلزم لا تناهيه وعن الثاني بمنع
الشرطية اذ العلم القايم بذاته تع صفة واحدة قوله ـــــ العلم بكل معلوم مغاير
للعلم بغيره قلنا لا يلزم منه الا ان تعلق علمه باحد المعلومين غير تعلق علمه بالآخر
فاللاتناهي في التعلق والمتعلق بنسخ اللازم اما العلم المتعلق بجميع المعلومات
الغير المتناهية فواحد فلا يلزم ان يكون في ذاته موجودات غير متناهية بل العلم
واحد وتعلقاته غير متناهية ولا امتناع في ذلك لكون النسب والتعلقات
امورا عدمية الفرع الثاني في انه تع عالم بعلم قادر بقدرة وان علمه و
قدرته مغايران لذاته تع زايدان عليه خلافا لجمهور المعتزلة فانهم يذهبون الى
ان صفات الله تع عين ذاته وايضا فانه تع عالم بعلم غير محدث بذاته خلافا للهشامية

بعض تلامذة ارسطاطاليس المختلفة اليه فانهم يقولون باتحاد العلم بذاته لنا على
ابطال قول المعتزلة وجهان آ لو كان العلم والقدرة مثلا نفس الذات لكان العلم
بذاته تعالى علما بهما وليس كذلك فان بديهة العقل فارقة بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته
عالم قادر حي فنعلم ان تلك الصفات زايدة على الذات مغايرة لها وهو المطلوب
ب ان العلم اما ان يكون اضافة مخصوصة بين الذات والمعلوم كما يعتقده
ابو علي وابو هاشم الجبائي يان ويسميانها العالمية واما ان يكون صفة مقتضية
لتلك الاضافة على ما هو مذهب اكثر اصحابنا الاشعريين ويكون تعلمه تعالى هو صور
المعلومات القائمة بانفسها وهي المسماة بالمثل الافلاطونية او صور المعلومات
القائمة بذاته تعالى كما هو راي جمهور الحكماء واياما كان يلزم منه الاعتراف بان العلم
زايد على ذاته تعالى مغاير له حقيقة واما الدليل على فساد قول المشائين فما سبق
من ابطال الاتحاد وتوضيحه هنا ان العلم لو اتحد بذاته فهما حال الاتحاد ان
كانا باقيين فهما اثنان لا واحد وان بقي احدهما وفني الآخر امتنع الاتحاد وكذا لو
عدما ووجد ثالث مغاير لهما لان المعدوم لا يتحد بالموجود احتج منكروا
الصفات بوجوه اربعة والاولان للفلاسفة والاخيران للمعتزلة الاول لو قام
بذاته تعالى صفة كعلم او قدرة او حيوة لافتقرت لاستحالة الى ذاته اذ لو افتقرت الى
غيره كان الواجب لذاته مفتقرا في جهة الى غيره فلا يكون واجبا من جميع جهاته
وقد سبق ابطاله فنعلم افتقار الصفة الى ذاته وهو ايضا محال لان علة تلك
الصفات لو كانت ذاته والموصوف بها هو تلك الذات بعينه يلزم ان يكون
تلك الذات الواحدة قابلة وفاعلة معا وقد مر الكلام على ذلك الوجه الثاني
لو قامت بذاته تعالى صفة فلا يخلو اما ان يكون تلك الصفة قديمة او حادثة

والقسمان باطلان فيبطل القول باثبات الصفات الزايدة على ذاته اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان القسم الاول فمن وجهين آ انه لو كان العلم والقدرة
والحيوة مثلا امورا قديمة زائدة على ذات واجب الوجود لكانت مغايرة للذات
بالضرورة ولو كانت مغايرة لذاته لزم تحقق امور كثيرة قديمة لكن القول بتعدد
القدماء محال موجب للكفر باجماع المسلمين ولذلك كفر الله سبحانه النصارى بقوله
لقد كفر الذين كفروا قالوا ان الله ثالث ثلثة قوله بتثليثهم اي بسبب قولهم هذا و
اثباتهم الاقانيم اي الاصول الثلثة التي هي الوجود والعلم والحيوة واذ قد ورد
التكفير باثبات ثلث صفات قديمة فما ظنك بمن اثبت الصفات الثمان والتسع
وهي الحيوة والقدرة والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام والبقاء و
الصفة المقتضية للاستغناء عن المكان ب لو كانت تلك الصفات قديمة لزم التركيب
في ذاته واللازم باطل وبيان الملازمة ان تلك الصفات لما كانت مغايرة للذات
وقديمة لزم ان يكون الذات مشاركة لها في القدم ومتميزة عنها لا محالة بخصوص
فيلزم تركب ذات الواجب تعالى من القدم والتعين والتركيب على الواجب محال واما بطلان
القسم الثاني فظاهر لان تلك الصفات القائمة بذاته تعالى لو كانت قديمة لزم قيام
الحوادث بذاته تعالى وقد مر ابطاله والجواب انا نختار القسم الاول ونجوز ان
يكون صفاته تعالى قديمة قوله لو كانت قديمة لزم القول بتعدد القدماء والقول به
كفر بالاجماع قلنا القول بتعدد الذوات القديمة كفر اما القول بذات واحدة
متصفة بصفات قديمة فليس بكفر قوله انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم قلنا انما
كفرهم لانهم اثبتوا ذوات قديمة وانما سموها صفات والعبرة بالحقيقة لا بالتسمية
والذي يدل على اثباتهم الذوات القديمة انهم قالوا بانتقال كلمة الله اي العلم

الى بدن عيسى والذى يستقل بالاستقلال لا يكون الا الذات والاقنوم الاصل
قال الجوهري احسبها كلمة رومية قوله في الوجه الثاني لو كانت صفاته قديمة
لزم التركيب في ذاته قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان القدم امرا وجوديا
وهو ممنوع بل هو عدمي لانه عبارة عن نفي المسبوقية بالعدم كما سبق وحينئذ
لا يلزم التركيب من الاشتراك فيه ولئن سلمنا كون القدم ثبوتيا لكنه وصف و
الاشتراك في الاوصاف لا يقتضي التركيب في الماهية الوجه الثالث وهو
من حجج المعتزلة لو كان الله تعالى عالمية معللة بالعلم او قادرية معللة بالقدرة
او حيية معللة بالحيوة لزم تعليل الواجب بغيره والمصنف اشار الى
هذه الشرطية بقوله عالميته تعالى وقادريته واجبة والى النتيجة بقوله فلا تعلل
اي والتالي محال لان المستغني بوجوبه عن العلة يستحيل تعليله بها فلا يكون
كل واحد من العالمية والقادرية والحيية معللة بعلم وقدرة وحيوة وهو المطلوب
والجواب ان ذلك لا يبطل مذهبنا فانا لا نقول الا بالعلم اما العالمية
المعللة بالعلم فلا سلمناه لكن لا نسلم استحالة التالي قوله المستغني بوجوبه عن
العلة يستحيل تعليله بها قلنا لا نسلم ذلك مطلقا وانما يستغني عن العلة اذا
كان واجبا لذاته اما اذا كان واجبا بغيره فلا وعالمية الله تعالى واجبة بالعلم
الواجب اذ ذاته واجب الوجود مقتضية له فلا تكون العالمية واجبة بذاتها
ليمتنع تعليلها بالعلم وكذا الكلام في القادرية والحيية من غير فرق الوجه الرابع
لو كان علمه وقدرته امرين زايدين على ذاته لكان الله تعالى محتاجا في ان يعلم
ويقدر عليها الى تينك الصفتين اللتين هما غير الذات والاحتياج على الله محال والجواب
ان ذاته تعالى موجبة لصفتي العلم والقدرة وهاتان الصفتان موجبتان للتعلقات

قوله فلما كانت تلك الصفات مغايرة للذات وقديمة لزم ان يكون الذات مشاركة لها في القدم

بالذات م

العلية والايجادية فتكون الذات موجبة لما يوجب التعلقات فان اردتم بالحاجة
هذا المعنى فلا نسلم ان ذلك محال فان النزاع ما وقع الا فيه وان اردتم
بالحاجة غيره فبينوه لنتكلم عليه قال الثالث اتفق الجمهور الى قوله
في التخصيص والاقتضاء اقول الصفة الثالثة من الصفات الثبوتية
التي تتوقف عليها افعاله الحيوة وجمهور العقلاء اتفقوا على انه تعالى حي لكنهم
اختلفوا في معنى كونه حيا فذهب الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة الى
ان معنى ذلك انه لا يمتنع منه ولا يستحيل عليه ان يعلم وليس هناك الا الذات
المستلزمة لصحة اتصافه بالعلم وذهب الباقون وهم جمهور اصحابنا والمعتزلة
ان الحيوة عبارة عن صفة حقيقية قايمة بالذات لاجلها صح على الذات ان يعلم
ويقدر واستدلوا على ذلك بان الذوات على قسمين منها ما يصح عليه ان يعلم
ويقدر ومنها ما لا يصح وهي الجمادات ولا شك ان القسمين متساويان في الذاتية
فوجب اختصاص القسم الاول بما لاجله يصح ان يعلم وهو الحيوة والا لكان
تخصيصه تعالى بهذه الصفة التي هي العلم ترجيحا بلا مرجح قوله وينتقض اي و
هذا الدليل ينتقض اجمالا وتوجيهه ان يقال لو صح ما ذكرتم من الدليل للزم
ان يكون اختصاصه بالاتصاف بتلك الصفة التي هي الحيوة ايضا ترجيحا بلا
مرجح لكن اختصاصه تعالى بالحيوة لذاته المخصوصة وفاقا من غير احتياج الى امر
زايد فكذا اختصاصه بالعلم قوله ويندفع اي ويندفع هذا الدليل الذي ذكره
الباقون ايضا وهو اشارة الى المنع الذي ذكره ابو الحسين على هذا الدليل واختاره
الامام وتوجيهه ان يقال لا نسلم انه لو لم يختص القسم الاول بما لاجله يصح ان يعلم
لكان اختصاصه بصفة العلم بلا مرجح فان المرجح موجود وهو ذاته المخصوص فانا
قد بينا ان ذاته تعالى متميزة بنفسها مخالفة بالماهية لساير الذوات فيكون ذاته كافية

في تخصيصها بتلك الصفة واقتضائها لها في حقه تعالى ولا الى امر زايد فنعلم ان الدليل
الذي اقامه اصحابنا على ان الحيوة وصف زايد على صحة اتصافه بالعلم غريب
من وجهين النقض والدفع ولا يتوهم ان قوله وبه فيجواب عن النقض المذكور اذ
لا يندفع النقض ايضا يشهد بما ذكرنا الكتب الاصولية سيما ما ذكره المصنف في المصباح
ولاجتماع هذين الخللين في هذا الدليل اعتمد الامام في اثبات ذلك على
غيره فقال الحي هو الذي لا يمتنع ان يعلم ويقدر وهذا اشارة الى نفي
الامتناع والامتناع سلبي فيكون نفي الامتناع سلبا للسلب فيكون وصفا ثبوتيا
ثم هذا الامر الثبوتي ليس نفس الذات فانا نعلم الذات ولا نعلمه والمعلوم
مغاير لما ليس بمعلوم فثبت ان كونه حيا صفة حقيقية قايمة بذاته وهو المطلوب
قال الرابع في الارادة الى قوله ممتنع كما سبق اقول
الصفة الرابعة من الصفات الثبوتية التي يتوقف عليها افعاله تعالى الارادة وجميع
العقلاء اتفقوا على انه تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معنى ارادته فقال الحكماء ارادته
تعالى عبارة عن علمه بكيفية نظام الوجود حتى يقع على الوجه الاكمل والترتيب
الافضل وهم يسمون الارادة عناية على انهما مترادفان وقال ابو الحسين البصري
ارادته تعالى عبارة عن علمه بما يشتمل عليه الفعل من المصلحة الباعثة على الايجاد
اما النجار فقد فسرها بكونه تعالى غير مغلوب في فعله ولا مكره عليه فجعلها امرا عدميا
واما الكعبي فقد فسرها في افعال نفسه بكونه عالما بها وبايجادها وفي افعال غيره
بكونه تعالى آمرا بها طالبا لتحصيلها وقال اصحابنا والجبائيان والقاضي عبد الجبار انها
صفة زايدة على الذات مغايرة للعلم والقدرة مقتضية لترجيح بعض مقدوراته
على بعض مخصصة للافعال باوقاتها المعينة وهو المراد بكونه تعالى مريدا واستدل
المصنف على صحة مذهب الاشاعرة ان بعض مقدوراته تعالى مختص بالتحصيل والايجاد
مع جواز بقائها على عدمها وكذا حصول بعض مقدوراته مختص باوقات معينة مخصوصة

ان يكون هو موجبا للفعل ولا يكون من العبد دفعا للتسلسل فتعين ان
يكون من الله تعالى وحينئذ يلزم الجبر الثاني لو كان العبد موجدا
لفعل نفسه باختياره لكان عالما بتفاصيله والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الملازمة ان ايجاد الشيء الجزئي لا بد له من
القصد الكلي فنسبته الى جميع الجزئيات على السوية فليس بعضها
بالحصول به اولى من الباقي والقصد الجزئي مشروط بالعلم
الجزئي فلو كان العبد موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها
واما بطلان التالي فلان الفاعل للحركة البطيئة قد فعل
السكون في بعض الاحياز والحركة في بعضها مع انه لا احاطة له
بشيء من السكنات المتخللة ولا بشيء من احيازها وهو قوله محيط غيره
الى آخره الثالث لو كان العبد مختارا وناقض مراده مراد الله تعالى
فاذا اراد الله تحريك جسم وهو يريد سكونه فلا يخلو اما ان يقع مراد
كل واحد منهما او لا يقع مراد واحد منهما او احدهما دون الاخر
والكل باطلة لان الاول هو اجتماع النقيضين والثاني
ارتفاعهما فيمتنعان اما الثالث فلان قدرة العبد لما كانت مساوية
لقدرة الله تعالى في الاستقلال ما كان في وجود هذا المقدور
استحال ترجيح احدى القدرتين على الاخرى والا لزم الترجيح
بلا مرجح غاية ما في الباب ان قدرته تعالى اعم من قدرة العبد لكن
قدرة العبد على هذا المقدور فرضناها لا تصلح مرجحا بالنسبة الى
هذا المقدور وقدرته تعالى على هذا المقدور قد فرضناها مساوية

لقدرة العبد فقد رجح احدى القدرتين على الاخرى فيكون المحالة
ترجيحا بلا مرجح احتجت المعتزلة على ان العبد موجد لافعاله نفسه
بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو ان العبد لو لم يكن
مختارا اى متمكنا من الفعل والترك لقبح تكليفه اى امره ونهيه
لانه حينئذ يكون افعاله جارية مجرى الجمادات والعلم الضرورى حاصل
بان الجماد وما يجرى مجراه استحال امره ونهيه لكن العقلاء اطبقوا على
جواز امر العباد ونهيهم فبطل كون فعلهم خلق الله والجواب عنه من وجهين
ان الالزام مشترك يعنى ان هذا الاشكال لازم على المعتزلة ايضا من
طريقين احدهما ان الداعى الى الفعل المامور به ان كان مساويا للداعى الى
الترك او كان مرجوحا وجب حصول الفعل فالفعل اما ممتنع الحصول او
واجب الحصول فلا يكون للعبد تاثير فى الفعل والترك فكان مجبورا وثانيهما
ان الفعل المامور به ان علم الله وجوده كان واجب الوقوع وان علم عدمه كان
ممتنع الوقوع فلا يكون للعبد تمكن من الفعل والترك لامتناع كون الواجب
والممتنع مقدورين فيلزم الجبر فظهر ان الالزام مشترك ولقد كان واحد
من اذكياء المعتزلة يقول لولا هذان السؤالان لتم لنا الدست ثم هو
مع قوله ومع هذا و تقريره ان يقال لا نسلم ان العبد لو لم يكن مختارا فى فعله
لقبح تكليفه فانما يلزم ذلك لو كان القبح عقليا وهو باطل
فانه لا قبح بالنسبة الى الله محال وهو باطل فانه لا قبح بالنسبة
الى الله تعالى فانه تعالى مالك الامر على الاطلاق يفعل ما يشاء ويحكم
ما يريد واما المنقول فقد احتجوا من كتاب الله تعالى بوجوه

امتنع حصول الفعل وان كان راجحا

الآيات التى تدل على اضافة الافعال الى العباد وعلقتها بالمشية وذلك
فى احدى عشرة اية ذكرها فى المتن وهى ظاهرة ولها نظاير فى
الكتاب العزيز والجواب ان يعارض تلك الآيات بالآيات
الدالة على ان افعال العباد مخلوقة لله كقوله تعالى والله خلقكم وما
تعملون ونحوه ثم يجيب عنها بان اضافة الافعال الى العباد من
حيث انهم مظاهر لها ومكتسبون اياها وهذا هو الجواب الحقيقى
عما تمسكوا به من الآيات المشتملة على وعدهم بافعالهم ووعيدهم عليها
ثم الآيات المنطوية على وعد الله تعالى عباده بالنعيم المقيم
جزاء على اعمالهم الحسنة والآيات التى ذكرها فى معرض الوعيد والتهديد
على افعالهم القبيحة وكذا الآيات المشتملة على مدحهم بها تارة وذمهم
عليها اخرى وكل ذلك دليل على ان اعمالهم انما وجدت بقدرتهم و
اختيارهم والجواب ان السعادة والشقاوة جبلية اى جبل
الله العباد عليها وكتب للعبد قبل وجوده لقوله عليه السلام السعيد
من سعد فى بطن امه وقوله عليه السلام ان الله خلق الجنة وخلق
لها اهلا وخلق النار وخلق لها اهلا خلقهم لها وهم فى اصلاب آبائهم
فاما الاعمال الصالحة والطالحة فالسعادة والشقاوة وترتب الثواب
والعقاب عليها آجلا والمدح والذم عاجلا من حيث انها معرفات
السعادة والشقاوة لا موجبات لها جمعا بين الدلايل ثم الآيات
الدالة على اعتراف الانبياء عليهم السلام بذنوبهم كما ذكر فى المتن و
ذلك يدل على انهم كانوا فاعلين لافعالهم والجواب المعارضة

والشقى من شقى فى بطن امه

بنحو قوله تعالى حكاية عن موسى ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء و
تهدي من تشاء من يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام و بهام ظ
ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا واما اضافة الانبياء
الذنوب الى انفسهم فمن حيث انهم كسبوا لا لانهم اوجدوها
ثم الآيات الدالة على ان افعاله تعالى منزهة عن الاتصاف بصفات
افعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت وذلك يدل
على ان فعل العبد ليس فعل الله اما الظلم فلقوله تعالى ان الله لا
يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم اليوم
ولا يظلمون فتيلا واما الاختلاف فلقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن
من تفاوت والجواب ان يكون الفعل ظلما اعتبار عارض
لبعض الافعال بالنسبة الينا وذلك لقصور ملكنا وضعف استحقاقنا
وهذا لا يمنع عروض كونه ظلما بالاضافة الينا ان يكون اصل ذلك
الفعل صادرا عنه مجردا عن هذا الاعتبار العارض والحاصل ان
افعالنا يكون مخلوقة لله تعالى وكونها ظلما انما عرض لها بالنسبة اليه تعالى الينا لا بالنسبة ه
واما نفي الاختلاف المستفاد من فحوى الآية من حيث انه وقع في
سياق لو التي للامتناع التي للامتناع غيره فهو نفي للاختلاف عن
القران بدليل ما قبله وهو قوله افلا يتدبرون القران ولو كان من
عند غير الله فالضمير في كان للقران لا غير واما نفي التفاوت
في قوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فالمراد به نفي التفاوت
في الارتفاع والانخفاض عن السموات فان المراد بخلق الرحمن السماء

ظ فلقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا واما التفاوت صح

بدليل قوله الذي خلق سبع سموات طباقا وانما وضع قوله خلق مقام ضمير
السموات تعظيما لخلقهن وبيانا لان كمال رحمته اقتضى ايجادها
فعلى هذا لم يبق للمعتزلة دليل ثم انه ذكر اصحابنا الاشعريين ان ظ
لما وجدوا التفرقة ضرورية بين ما نزاوله اي نباشره ونتولاه من
الاعمال وبين ما نحسه من الجمادات والمكرهين وخالفهم منعهم البرهان اي ظ
النير القائم على وجوب اسناد جميع الممكنات الى الله تعالى وانه لا يخرج
شيء من العدم الى الوجود من الجواهر والاعراض والاعيان
والافعال الا بقدرته تعالى عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا
جمعوا بين الدليلين وقالوا توفيقا بينهما ان الافعال الصادرة عن العباد
واقعة بقدرة الله تعالى وبكسب العبد لم يذهبوا الى الجبر المحض
ولا الى القدر البحت بل اختاروا امرا بين المرتبتين ثم قالوا
معنى الكسب عندنا ان الله تعالى اجرى عادته بان يخلق الفعل
عندما صمم العبد عزمه عليه وعلى هذا فالعبد وان لم يكن
موجدا للافعال بنفسه لكن يكون كالموجد لها وبهذا القدر
يصح اضافة الافعال اليهم ويتوجه وعده ووعيده تعالى عليهم قوله
وهو ايضا مشكل اي والقول بالكسب ايضا لا يخلو عن اشكال
ولعله هو ما ذكره الامام في محصله وهو ان العبد اما ان محصوله ظ
يكون مستبدا بادخال شيء في الوجود واما ان لا يكون
والاول تسليم لقول المعتزلة والثاني يوجب ان يكون العبد
مضطرا لان الله تعالى اذا خلقه في العبد حصل لا محالة واذا

لم يخلقه استحال حصوله فيه فكان العبد مضطرا بعود الاشكال
ولصعوبة مسئلة الجبر والقدر انكر السلف على المناظرين فيها
والباحثين عنها كما روى عن بعضهم اذا ذكر القدر فامسكوا
وعن علي كرم الله وجهه قد سئل عن القدر لا تلجه فانه بحر عميق
فسئل ثانيا فقال لا تسلكوا فانه طريق وعر ولنا انه تعالى مريد للكائنات
الى قوله لاجل الشر القليل شر كثير اقول ذهب
الاشعرية الى انه تعالى مريد لجميع الكائنات من الخير والمعصية والايمان
والكفر وقالت المعتزلة ليس الامر كذلك بل كل ما امرنا الله تعالى به فقد
اراده وكل ما نهانا عنه فقد كرهه فعندنا الارادة توافق العلم وعندهم
توافق الامر لنا وجهان الاول انه تعالى موجد لكل ما سواه من الاعيان
والافعال ومبدع لها لما سبق وكل من اوجد شيئا وابدعه بغير
اكراه فهو مريد له بالضرورة انتج انه تعالى مريد لجميع افعال العباد الثاني
انه تعالى علم ممن يموت على الكفر كابي جهل انه لا يؤمن فكان وجود
الايمان منه ممتنعا والا لامكن ان ينقلب علمه جهلا وهو محال فلا
يكون ارادته تعالى متعلقة بايمانه لان من كان عالما بكون الشيء ممتنع
الوجود استحال ان يريد وجوده فعلم انه يمتنع ان يكون تعالى مريدا
لصدور الايمان منه مع انه امره به فظهر ان الارادة لا يوافق الامر
واحتجت المعتزلة على ان الكفر وسائر القبائح ليس بارادته تعالى باربعة
اوجه الاول ان الكفر غير مأمور به وهو متفق عليه وكل ما لا يكون
مأمورا به لم يكن مرادا له تعالى لان الارادة اما ان يكون مدلول

الامر او ملزومه له وعلى التقديرين يلزم من انتفاء الامر انتفاء الارادة اما على
الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فللزوم انتفاء التقدير ص
اللازم عند انتفاء الملزوم فينتج ان الكفر لا يكون مامورا به تعالى
وهو المطلوب ثم لو كان الكفر ~~ولو بارادته تعالى وبقضائه~~ مرادا
لله تعالى وبقضائه لوجب الرضا به لان الرضاء بقضاء الله واجب
لكن اللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر ثم ان الكفر لو كان
مراد الله تعالى من الكافر لكان الكافر مطيعا له تعالى بكفره والثاني
باطل اتفاقا وبيان الملازمة ان الطاعة موافقة الارادة لانها
عبارة عن تحصيل مراد المطاع ثم لو كان الكفر بارادته تعالى
لكان راضيا به لان الرضاء هو الارادة لكن اللازم باطل
لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والجواب عن
الاول انا لا نسلم ان كل ما لا يكون مأمورا به لا يكون مرادا له قوله
الارادة مدلول الامر او ملزومه قلنا هو ممنوع فان الامر قد ينفك
عن الارادة كامر المجبر فان السيد قد يأمر عبده بما لا يكون مريدا
له بان يكون غرضه امتحان العبد انه هل يطيعه او يعصيه و
عن الثاني انا لا نسلم ان الكفر لو كان مرادا لوجب الرضا به وانما يلزم
ذلك ان لو كان الكفر نفس قضاء الله تعالى وهو ممنوع فان الكفر متعلق
القضاء لا نفسه والرضاء انما يجب بقضائه الذي هو صفة من
صفاته دون متعلقه الذي هو الكفر فنحن نرضى بالقضاء دون
المقضي وعن الثالث انا لا نسلم صحة الشرطية قوله

ان الطاعة موافقة الارادة لانها تحصيل مراد المطاع قلنا لانسلم
بل الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة لما سبق من صحة
انفكاك احدهما عن الآخر وعن الرابع ايضا بمنع الشرطية قوله
في بيانها لان الرضاء معا للارادة قلنا ممنوع بل الرضا من الله
اما ان يكون عبارة عن ارادة الثواب بالمرضي كالمحبة واما
ان يكون عبارة عن ترك الاعتراض عليه اما شرح قول
الحكماء في القضاء والقدر فهو انهم قالوا الموجود بحسب القسمة العقلية
اما ان يكون خيرا محضا او الخير غالب فيه او الخير والشر فيه
متساويان فيه او الشر غالب فيه او يكون شرا محضا اما القسم الاول
فحكمته التي هي مبداء الرحمة وينبوع الخير والوجود يقتضي ايجاده
وهو كالعقول المجردة المسماة بلسان الشرع بالملائكة وكالافلاك
واما القسم الثاني فحكمته تعالى ايضا يستدعي حصوله وهو كالموجودات
في هذا العالم لانها لو لم تحصل تحرزا عن الشر القليل لانه فعث تلك الخيرات
وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالمقتضي بالذات هو
الخير والشر مراد بالعرض والتبع لامتناع انفكاكه عنه ومثاله النار فانها
مع ما فيها من المنافع العظيمة لا يمكن وجودها وهي على طبيعتها الا
وتحرق في بعض الاحوال حيوانا ويضر امراة فقيرة واما الاقسام
الثلثة الباقية فهي غير موجودة لانا تاملنا احوال العالم وجدنا الخير
غالبا فان الصحة مثلا اكثر من المرض والامام رحمه الله تكلم على
هذه القاعدة في شرح الاشارات وقال ان هذا التقسيم مبني

على تصور ماهية الخير والشر وقد اشتهر في لسان الحكماء ان
الخير هو الوجود والشر هو العدم وتمحلوا في اثبات ذلك
بالمثال وقالوا القتل ليس الا لانه ازالة الحيوة عن المقتول
وهو امر عدمي ثم قال وهذا الاستدلال ليس بجيد لان
من قال الخير وجود والشر عدم ان غرضه تفسير اللفظ كان م
فلا حاجة الى هذا الاستدلال اذ لكل احد ان يفسر لفظه بما اراد
وان كان غرضه ان تحكم على الخير بالوجود وعلى الشر
بالعدم فهذا انما يتاتى اذا تصور ماهية الخير والشر
وكلامنا الآن فيه ثم بعد التنزل فهو اثبات للمقدمات ليس
الكلية بمجرد المثال وهو ضعيف قال الثالثة
في التحسين والتقبيح الحق قوله ولا يستبد العقل بتحصيله اول
هذه المسئلة لبيان ان الحسن والقبح في الاشياء لا يثبت
الا بالشرع فذكر انه لا يقبح من الله تعالى شئ بل افعاله كلها
حسنة ولا قبيح بالنسبة اليه تعالى بل كان الامر مطلقا يفعل ما يشاء و
اليه الخيرة في الامور كلها لا علة لصنعه ولا سبب غاية لفعله
كما سيجئ اثبات ذلك في المسئلة الخامسة حتى يقال انه لو فعل
ما ينافي تلك الغاية لا يستقبح منه وكانه لاحظ قول المشايخ الاصو
فيه اذ لو قالوا كل شئ صنعه ولان القبح بمعنى منافرة
الطبع وصفة النقصان وترتب الذم على فعله محال واما
بالنسبة الى العباد فالقبيح عندنا ما نهي عنه شرعا والحسن

مايقابله ويدخل في الحسن الواجب والمندوب والمباح وفعل
غير المكلف وقالت المعتزلة القبيح مايكون قبحه في نفسه وقبحه
اما ان يكون لذات الفعل من حيث هو هو او لصفة قايمة بذات
الفعل فيصح ومثل ذلك الفعل قبيح مطلقا سواء صدر من
الله تعالى او منا وكذا الحسن ما هو حسن في نفسه وحسنه قد يكون
لذاته او لصفة قايمة بذاته ثم قالوا ان من الحسن والقبيح ما يستقل
العقل بادراك حسنه وقبحه ومنهما ما لا يستقل اما الذي يستقل
فقد يعلمه العقل ضرورة كالعلم بحسن انقاذ الغرقى والهلكى وقبح
الظلم والكذب الضار وقد يعلمه نظرا واستدلالا كالعلم بقبح الكذب
النافع وحسن الصدق الضار وحسن الكذب النافع ولو عكس الترتيب
في هذين المثالين كان انسب قوله لذا لك حكم اي ولاجل
ان قبح الاول وحسن الثاني بالعقل دون الشرع يحكم بذلك
الحسن والقبح المتدينين القائلين بالشرع وغير المتدينين كالبراهمة المنكرين
للدين والنبوة اذ لو كانا بالشرع دون العقل لما اعترف بهما منكر
الشرع واما الذي لا يستقل العقل بمعرفته وهو قوله ومنهما
ما ليس كذلك فكحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اليوم
الذي بعده فان للعقل لا طريق له الى معرفة ذلك لكن لما ورد
الشرع علمنا انه لولا اختصاص كل واحد منهما بما لاجله
حسن وقبح لامتنع وورود الشرع والمصنف اوضح اولا محل
النزاع ثم بين بطلان مذهبهم فذكر انه قد يراد بالحسن كون الشيء

من شوال اي يوم العيد

صفة كمال كالعلم والجود وبالقبح كونه صفة نقص كالجهل
والبخل ولا خلاف في ان ذلك معلوم بالعقل وقد يراد
بالحسن كون الشيء بحيث يكون ملايما لطباعنا كاللذة و
بالقبح كونه بحيث يكون منافرا لطباعنا كالالم ولا حاجة
ايضا في معرفة ذلك الى الشرع بل هما عقليان اي معلومان
بمجرد العقل وقد يراد بالحسن كون الفعل متعلق
المدح في العاجل والثواب في الاجل وبالقبح كونه
متعلق الذم والعقاب فيهما وانما هذا المعنى الذي هو
محل النزاع لا مجال للعقل فيهما فلا يمكن القطع بان يقال
ان حسنه وقبحه انما هو لاجل ذات الفعل او لصفة
قايمة بها بل هو بمحض حكم الشرع فكيف يكون
العقل فيه التحسين والتقبيح وقد تبين في المسئلة الاولى
ان العبد مضطر في افعاله غير مختار فيها ولا يستقل بتحصيلها
وذلك لما مر من انه يستحيل صدور الفعل عنه الا اذا احدث
الله تعالى فيه داعية الى ذلك الفعل وعند ذلك يصير الفعل
واجب الوقوع واذا ثبت ذلك امتنع القول بالحسن والقبح
العقليين بالاتفاق اما عندنا فظاهر واما عندهم فلانه
لا يجوز ورود التكليف بذلك فضلا عن ان يقال ان
حسنه او قبحه معلوم بضرورة العقل قال الرابعة
في انه تعالى الى قوله وقد عرفت فساد ذلك اقول

كافيام

يريد ان يبين في هذه المسئلة انه لا يجب على الله تع شي اصلا على ما هو مذهب الاشاعرة
خلافا للمعتزلة لنا وجهان ا انه لو وجب عليه شي من الاحكام لوجب عليه
بحكم حاكم لامتناع ثبوت الاحكام بدون الحاكم لكن لا حاكم عليه تع فلا يجب عليه
شي منها ب لو وجب عليه شي فاما ان لا يستوجب الذم بتركه او يستوجب والقسمان
باطلان فبطل الوجوب عليه اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم الاول
فلان الواجب هو ما يستوجب الذم بتركه فاذا لم يستوجبه بتركه لم يكن واجبا وقد
فرضناه واجبا هذا خلف واما بطلان الثاني فلانه لو استوجب الذم بتركه
كان فعله اولى به من تركه لا محالة دفعا لمفسدة الذم ويلزم منه ان يكون ناقصا
بذاته مستكملا بفعل ذلك الواجب وهو في حق الله تع محال واما المعتزلة فقد
اوجبوا على الله تع خمسة امور ا اللطف وفسروه وقالوا هو ان يخلق الله تع
ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية وابطاله بان ذلك الشي ممكن
الوجود في نفسه والله تع قادر على خلق جميع الممكنات فيلزم ان يكون ذلك الشي
مقدورا له فيمكنه ان يفعله ابتداء فيكون توسيط اللطف عبثا وهو على الله محال
ب الثواب على الطاعات وابطاله بان الطاعات والاعمال الصالحة لا تكافي
النعم السابقة والاحسانات السالفة لان نعمه تع اجلت من الاحصاء وارفع عن
ان تقابل بالشكر والثناء فكيف تقتضي ثوابا ومكافاة وتوجب اجرا ومجازاة
ج المعاقبة على ارتكاب الكبائر قبل التوبة وابطاله بان العقاب حقه فله ان
يعفو عنه بل هو حسن وكيف لا وليس له في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر د
ان يرعي الاصلح لعباده في الدنيا وابطاله بانه لو كان واجبا عليه لما خلق الكافر
الفقير لان الاصلح له ان لا يخلقه حتى لا يكون معذبا في الدارين والثاني ظاهر

البطلان ه ان لا يفعل الفعل المستقبح في العقل لانه تع عالم بقبح القبيح
وعالم بكونه مستغنيا عنه وكل من كان عالما بالقبيح عالما بكونه غنيا عنه
فانه يجب ان لا يفعله قياسا على الشاهد فانا اذا قلنا للانسان الكامل العقل ان
صدقت اعطيناك دينارا وان كذبت اعطيناك دينارا وفرضنا حصول الاستواء
في الصدق والكذب في جميع منافع الدارين ومضارهما فانه في هذه الصورة نعلم
بالضرورة انه يرجح الصدق على الكذب وليس ذلك الا لعلمه بان الصدق حسن و
الكذب قبيح واذا ثبت هذا في الشاهد نقيس عليه الغائب وابطاله بانه مبني على
ان الحسن والقبح عقليان وقد ابطلنا هذه القاعدة قال الخامسة ان افعاله
الى قوله وتقريره ثانيا اقول ذهبت الاشعرية الى انه لا يجوز
ان تكون افعاله تع واحكامه معللة بشي من العلل والاغراض البتة خلافا للمعتزلة
واكثر المتاخرين من الفقهاء ولعل المصنف انما اقتصر على ذكر الافعال لان ذكر
الاحكام غير مناسب ههنا اذ عقد الباب في افعاله تع ولانه مال الى مذهب الفقهاء
فانه ذكر في المنهاج ان الاستقراء دل على ان الله تع شرع احكامه لمصالح العباد
تفضلا واحسانا فحيث ثبت حكم وهناك وصف ولم يوجد غيره ظن كونه علة له
او للاختصار ويعضده انه ذكر الاحكام في حكاية مذهب المعتزلة لنا عليهم ثلثة
اوجه الاول ان من فعل فعلا لاجل غرض كان تحصيل ذلك الغرض اولى
بالنسبة اليه من عدم تحصيله وكل من كان كذلك كان ناقصا بذاته مستكملا بغيره
فلو كانت افعاله معللة بالاغراض لزم كونه تع ناقصا بذاته مستكملا بغيره وهو محال قوله
لا يقال غرضه تحصيل مصلحة العبد اشارة الى دخل وتوجيهه ان يقال لم لا يجوز ان
يكون فعله معللا بغرض هو تحصيل مصلحة العبد اي بغرض يعود نفعه الى العبد لا اليه

حتى لا يلزم الاستكمال قوله ولان تحصيل مصلحة العبد الى آخره جوابه اي لا نسلم لانا نقول
تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها له اما ان يكونا متساويين بالنسبة الى الله تعالى
او لا والقسمان باطلان اما بطلان الاول فلانهما لو استويا بالنسبة اليه تعالى لزم
ان لا يصلح تحصيل مصلحة العبد غرضا داعيا الى الفعل وقد فرضناه غرضا
داعيا اليه هذا خلف واما بطلان الثاني فلانه حينئذ يكون تحصيل ذلك اولى بالنسبة
اليه من لا تحصيله ويلزم ان يكون مستفيدا بذلك لفعل تحصيل تلك الاولوية وكل
من كان كذلك كان مستكملا بغيره وهو في حقه تعالى محال الثاني ان تحصيل الاغراض
من اللذة والسرور ودفع الالم والحزن مثلا مقدور لله تعالى ابتداء من غير توسط
من الوسائط فجعل تلك الاغراض غايات لافعاله عبث لان من قدر على بيع متاع
في بلده بمائة درهم فذهب به الى بلد بعيد وباعه بتلك المائة كان تعبه في ذلك
البلد عبثا من غير فائدة فكذا ههنا والعبث ينافي الغرض الثالث انه لو وجب
ان يكون فعله معللا بغرض لكان اختصاص خلق الله تعالى كل حادثة من الحوادث
بوقتها المعين دون ما قبله وما بعده معللا برعاية غرض ومصلحة ثم ذلك
الغرض اما ان يقال انه كان موجودا قبل ذلك الوقت او ما كان موجودا قبله فان
كان موجودا قبله لزم محذوران ١ ان يكون ذلك الحادث حادثا حينئذ اي قبل ان
يكون حادثا وذلك محال قوله حينئذ ظرف مستقر متعلق بمحذوف لا بالحادث
المذكور ٢ ان لا يكون الغرض غرض هذا الحادث الذي حدث لاجله وقد فرضناه
غرضا له هذا خلف وان قلنا ان ذلك الغرض ما كان قبل ذلك الوقت بل وجد
وقت حدوث ذلك الحادث فنقول حصول ذلك الغرض في ذلك الوقت محتاج الى محدث
لاستحالة والا لاحدث المحدث لا عن محدث وحينئذ اما ان يفتقر تخصيص ذلك الغرض بذلك

الوقت الى غرض آخر ويعود التقسيم الاول فيه ويفضي الى التسلسل واما ان لا يفتقر
الى رعاية غرض آخر ويلزم ان يكون موجديته تعالى غنية عن التعليل بالاغراض و
المصالح وهو المطلوب وهو قوله ولزم التسلسل او التنزيه عن الغرض اما
المعتزلة واكثر الفقهاء فقد اتفقوا على ان افعاله تعالى واحكامه معللة برعاية
مصالح العباد وعليه ائمة اصول الفقه واستدلوا على ذلك بانها لو لم تكن معللة
بحكمة ومصلحة لكانت عبثا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان
افعاله تعالى لو لم تكن معللة بحكمة ومصلحة لكانت لا لغرض وكل فعل هو لا لغرض
فهو عبث ينتج انه تعالى لو فعل فعلا غير معلل كان فعله عبثا واما بطلان اللازم
فلانه تعالى حكيم والعبث على الحكيم محال والجواب انا لا نسلم بطلان اللازم
قوله انه تعالى حكيم والحكيم يستحيل عليه العبث قلنا ان عنيتم بالعبث الخالي عن
الغرض فلا نسلم استحالته على الحكيم فان هذا عين الدعوى واول المسألة وان
عنيتم به غيره فلا بد من افادة تصوره اولا ثم اقامة البرهان على حقيقته ثانيا
قال السادسة قالت المعتزلة الى قوله وهم يسلكون اقول
لما ذهبت المعتزلة الى ان افعاله واحكامه معللة بالاغراض والمصالح قالوا
الغرض من تكليف العباد بالاوامر والنواهي ان يعرضهم الله تعالى بتلك الواسطة
لاستحقاق التعظيم والثواب فان التفضل بالتعظيم بدون ما يوجبه قبيح وهذا
القول باطل عند الاشاعرة لان مبنى ذلك على القول بالحسن والقبح العقليين في افعاله
وقد ابطلناه ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا بل
ذلك انما يقبح ممن يتصور له النفع والضر اما ممن يستحيل عليه ذلك
فلا وقوله واحتج منكرو التكليف الى آخره لا تعلق له بهذه المسألة بل هو حكاية لمقالة

نفاة التكليف واقتصر المصنف منها على ذكر وجهين أ أن العبد مجبر في أفعاله لما
مر أنه إذا أراد الله وقوع الفعل عنه كان واجب الوقوع وإن لم يرده كان
ممتنع الوقوع وإذا كان العبد مضطرا يلزم أن يكون تكليفه بالطاعات
قبيحا ب لو كلف الشارع بالعمل الشاق فذلك التكليف إما أن يكون خاليا عن الغرض
أو لا يكون والقسمان باطلان أما الملازمة فظاهرة وأما بطلان القسم الأول
فلأن التكليف لو كان خاليا عن الغرض كان عبثا قبيحا وعلى الحكيم غير جائز
وأما بطلان الثاني فلأن ذلك الغرض إما أن يكون عائدا إلى الله تعالى وهو محال
لتعاليه عن الغرض والاستكمال به وإما أن يكون عائدا إلى العبد وهو أيضا محال
لأن تحصيل ذلك النفع مقدور له تعالى ابتداء من غير واسطة فيكون توسط
التكليف عبثا ضائعا والعبث على الله محال والجواب أن حاصل
التكليف عندنا هو أنه إعلام من الله تعالى بنزول الثواب على أهل الجنة وحلول
العذاب على أهل النار تفرقة بين أهل السعادة والشقاوة وحكمته لا يطلب
له لمية ولا يسأل عن وجه حكمته فإنه تعالى فعال لما يريد لا يسأل عما يفعل
إنما يسأل العبيد الناقصون عن الحكم والمصالح في أفعالهم قال الكتاب
الثالث إلى قوله وإنزال الكتب عليه أقول لما فرغ عن كتابي الحكمة
والإلهيات شرع في كتاب النبوات وما يتعلق بها من أمور المعاد والحشر
التي هي من أعظم مصالح العباد ولذلك عقد لها ثلثة أبواب والمقصود الأهم
من الباب الأول إثبات نبوة نبينا محمد عليه السلام لكن لما توقف ذلك على بيان احتياج
الإنسان إلى النبي وإلى بيان إمكان المعجزات وبيان حقيقتها وإلى تحقيق كيفية
الوحي وإنزال الكتاب قدم قبل الخوض في ذلك مبحثين مشتملين على جملة ذلك ملخصا
فيهما بعض ما أودعه الشيخ الرئيس في نمطي مقامات العارفين وأسرار الآيات من

كتاب الإشارات ليثبت أولا النبوة والشريعة على طريقة الحكماء ثم يثني بإثباتهما على
رأي المتكلمين وإثبات ذلك على رأي الحكماء مبني على عدة قواعد أدرجها في
تضاعيف المبحثين أ أن الإنسان وحده لا يستقل بأمر نفسه في إصلاح حاله و
إقامة معاشه لأنه يحتاج إلى الغذاء ولباس ومسكن وسلاح والكل صناعية لا يتأتى
أن يرتبها صانع واحد إلا في مدة لا يعيش فيها فاقدا لها ويتعسر لو جاز لكنها
تتيسر لجماعة تتظاهر وتتعاون بينهم في تحصيلها فتتم بمشاركة وهي أن يحمل
كل واحد منهم ما يفرغ بال صاحبه فيما يعتني إليه بعوض له ومعاوضة وهو أن
يعطي كل واحد صاحبه من عمله بإزاء ما يأخذ منه من عمله فإذن الإنسان يحتاج
بالطبع إلى التمدن والاجتماع ب إن اجتماع الناس على تلك المشاركة و
المعاوضة لا يتيسر إلا إذا كان بينهم عدل لأن كل أحد يشتهي ما يحتاج إليه و
يغضب على من عاوقه عنه فتحمله القوة الغضبية والشهوية على الظلم فيقع من
ذلك الهرج والمرج فلا بد من عدل متفق عليه يزع عن ذلك ج العدل لا يحيط
بالجزئيات الغير المتناهية إلا إذا وجد لها قوانين كلية فلا بد من ذلك العدل من
شرع يحفظه ويتم نشره د ثم نقول الشرع لا بد له من واضع يعين قوانينه
ويفرضها ويقدرها ويمهد قواعده ويرتبها وهو الشارع ه أن الناس لو
تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج والمرج المحذور فإذن يجب أن يختص الشارع
منهم بآيات ساطعة ومعجزات قاطعة تدعو إلى ما يتبين له طاعته وتحرضهم على
إجابة دعوته وتوجب صدقه في دعواه ومقالته فإذن لا بد من شارع صاحب
٤٠ معجزة و أن العامة الضعاف العقول يستحقرون اختلال العدل النافع بنقد من
عند استيلاء قوتهم الغضبية والشهوية على مخالفة الشرع فإذن لا بد أن ينذرهم الجنة

اي يجعل اثباتها مبني على راي المتكلمين
اي لا يمكن
يستتب اي لا يتهيا

بيوم الجزاء ويوعد المسيء منهم بنزول العقاب ويعد المطيع بنيل الثواب فيحملهم
الخوف والرجاء على ملازمة الطاعة وترك المعصية والضماير المثلثة المستترة
في تدعو وتحث وتصدق للآيات والمعجزات والضمير في يوعد ويعد للشارع
وانما اخلى قوله يوعد عن العاطف ايثارا لحسن الاستيناف ٢ ثم الذي ذكره الجمهور
في تعريف المعجزة هو انه عبارة عن الامر الخارق للعادة المقرون بالتحدي والدعوى
مع عدم المعارضة وانما قلنا انه امر ليدخل فيه ترك المعتاد وفعل غير المعتاد
وانما قيدناه بكونه خارقا للعادة احترازا عما يفعله غير مدعي النبوة فانه ليس
بخارق للعادة ولا بد من التقييد بقولنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ المتنبي معجزة
من قبله من الانبياء حجة لنفسه وليتميز ايضا عن الارهاص وهي الامور الخارقة
الظاهرة على الانبياء قبل بعثتهم وعن الكرامات وبقولنا مع عدم المعارضة
ليتميز عن السحر والشعوذة ثم انه قسم المعجز الى ثلثة امور متعاطفة وبين وجه
امكان كل واحد منها وهي قوله مثل ان يمسك عن القوت وان يخبر بالغيب وان
يفعل ما لا يفي به منة البشر اما الاول وهو ان يمسك النبي عن القوت مدة طويلة
غير معتادة فهو ممكن لانجذاب نفسه القدسية الى عالم القدس المستتبع للقوى
الجسمانية المستلزم لوقوفها عن افاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية
وما يتعلق بها واذا وقفت افعالها اي افعال القوى البدنية الطبيعية المنتمية
الى قوة النفس النباتية فلم يتحلل عن بدنه الا ما يتحلل عن بدن غيره فلم يحتج كثير احتياج
الى الغذاء فيستغني النبي عن البدل ويسد بدل ما يتحلل منه كما ان المريض اذا اشتغلت
قواه الطبيعية عن تحليل المواد المحمودة بهضم المواد الردية فانه يحفظ قواه ويصير
غنية عن البدل فربما انقطع الغذاء مدة طويلة لو انقطع عنه مثله في غير حالة
مرضه بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة والى ذلك اشار نبينا عليه

الصلوة والسلام

الصلوة والسلام في قوله لعمر لما واصل حينما يراه يواصل وايكم مثلي ابيت عند ربي
يطعمني ويسقيني قال المصنف رحمه الله في شرح المصابيح يريد به الفرق
بينه وبين غيره بانه سبحانه يفيض عليه ما يسد مسد طعامه وشرابه من حيث انه
يشغله عن احساس الجوع والعطش ويقويه على الطاعة ويحرسه عن تحليل يفضي
الى كلال القوى وضعف الاعضاء ولا كذلك غيره واما الثاني وهو ان يخبر
عن الغيب فوجه امكانه ان النفس النبي لقوة جوهرها وطهارتها عن الشواغل الحسية
ونقائها عن الهيآت المدنسة قد يتفق لها في حال اليقظة مثل ما يتفق لها في حال المنام
فتتخلص عن شغل التخيل الحاجب القدس وتتصل بالعقول والنفوس الناطقة
الفلكية المعبر عنها بالملائكة العظام خصوصا بالعقل الفعال المنقوش فيه صور
الكائنات فتنتقش مما فيها من صور الجزئيات الواقعة في العالم العنصري وذلك
لان المبادي الروحانية اسباب وعلل لوجودات الكائنة الحادثة في عالمنا وهي
مدركة لذواتها ولكل ما يتوقف وجوده عليها لما سبق من ان العلم بالعلة غير
منفك عن العلم بالمعلول وذلك يدل على ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التي
هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها فيها ثم ينتقل تلك الصور المنتقشة في
نفس النبي منها الى قوته المتخيلة فاذا انتقل نقش من الغيب الى المتخيلة وقلت
وكانت الشواغل منزاحة عنها انتقل بطريق المحاكاة الى لوح الحس المشترك
فينتقش فيه لا سيما والنفس الناطقة معاونة له غير معاوقة عنه مثل ما قد يفعله
الواهمة في المرضى والمبرسمين فترى تلك الصور الجزئية التي ارتسمت في لوح الحس
المشترك مثل المشاهد المحسوس وهو المراد بالوحي وربما يعلو اي يغلب وربما اشتد
ذلك الاتصال اعني الاتصال بالملائكة العظام فيسمع النبي كلاما منتظما من شخص
مشاهد له وهو يتحقق الهاتف مخاطبه ويسايله ويسند كتبه الى ربه ويشبه ان يكون

نزول الكتب السماوية على هذا الوجه ولربما يكون في اعلى احوال هذه الرتبة ويغيب
عنه مشاهدة وجاهه الكريم من غير واسطة ولم يتفق ذلك في الدنيا لغير نبينا
صلوات الله عليه واما الثالث وهو ان ينفعل من الافاعيل ما لا يقوى به
قوة بني جنسه مثل ان يمنع الماء عن جريانه كما اتفق ذلك لموسى عليه السلام من
فلق البحر او تفجر الماء من خلال اصابعه وبنانه كما روى ذلك في معجزات نبينا
صلوات الله عليه فوجه امكانه ان النفس اذا قويت صارت لقوتها كانها نفس
ما للعالم فيسلطها الله على مادة الكائنات فيتصرف فيها كما يتصرف في اجزاء
بدنه لا سيما في عنصر يناسب مزاجه الخاص ويشاركه في طبيعته فانه يكون اولى
بالتاثير فيها فينفعل ويتصرف في عالم العنصري ما يشاء مما يخرق العادات وربما
يشتد قوتها فتتمكن من التصرف في عالم الافلاك فينشق القمر باشارته ويحبس
الشمس عن سيرها بارادته هذا كله على راي الحكماء واما على راي اهل الحق المتكلمين
فاثبات النبوة والمعجزة انما هو بارادته تعالى قادر على جميع المقدورات يخص برحمته من وقدرته فانه
من يشاء من عباده ويخصه بالكرامات السنية والمعجزات الباهرة وارسال الملائكة
اليه وانزال الكتب السماوية عليه كما قال يختص برحمته من يشاء وقال بعد قوله هو الذي
بعث في الاميين رسولا منهم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم
قال ـــــ الثالث في نبوة نبينا محمد صلوات الله عليه الى قوله لا
يكون الا للانبياء اقول ـــــ لما بين صحة ما يتوقف عليه نبوة نبينا صلوات
الله عليه عقبه بذكر المقصود وهو ان محمدا صلوات الله عليه رسول الله واستدل
عليه بشاهدين قاطعين الاول انه عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة على وفق
دعواه وكل من كان كذلك كان نبيا فمحمد صلى الله عليه وسلم نبي الله حقا
انما قال انه ادعى النبوة للتواتر وانما قلنا انه اظهر المعجزة لاربعة اوجه الاول

يوطن الكفرة نفوسهم على مهاجرة دينهم وما اكرهوا به وضربوا عليه فكان الخطر
اعظم وحينئذ يؤدي الى بطلان الدين بالكلية والحشوية جوزوا عليهم الاقدام
على الكبائر والصغائر وانما لم يذكر المصنف الصغائر لان الاقدام على الكبائر
اذا كان جائزا عندهم فالاقدام على الصغائر اجوز وقوم قد منعوا عنهم تعمد
الكبائر وجوزوا تعمد الصغائر الغير المنفرة اما تعمد الصغائر المنفرة
كالتطفيف بادون حبة فلم يجوزوه عليهم وهو قول اكثر المعتزلة واما
اصحابنا الاشعرية فقد منعوا الكبائر ولم يجوزوها عليهم مطلقا اي لا
عمدا ولا سهوا قبل النبوة وبعدها واما الصغائر على سبيل السهو
فجائزة والمصنف استدل على وجوب عصمتهم بخمسة اشياء ا انه لو صدر عنهم
الذنب لوجب اتباعهم فيه لقوله تعالى فاتبعوه والامر المطلق للوجوب والتالي ظاهر
البطلان فالمقدم مثله ٢ ولكانوا معذبين باشد العذاب لان صاحب الذنب كلما
كان ارفع شانا لكان احق بمزيد التعذيب ومن ثم اوعد الله نساء النبي على فرض
اتيانهن بالفاحشة وحاشاهن بمضاعفة العذاب بقوله يا نساء النبي لستن كاحد
من النساء من يات منكن بفاحشة مبينة الى قوله يضاعف لها العذاب ولذلك
زاد الله تعالى في حدود الاحرار وجعلها اضعاف حدود العبيد والتالي
باطل ايضا ٣ ولكانوا من حزب الشيطان لان حزب الشيطان هم الذين
يفعلون ما يريده الشيطان ولا شك في بطلان ذلك ايضا ٤ ولكانوا غير مقبولي الشهادة
وهو ايضا باطل بالاجماع ٥ ولكانوا مستوجبين للذم والايذاء فلا يكون حينئذ من
ذمهم وآذاهم حرج وليس كذلك لقوله والذين يؤذون الله ورسوله لعنوا في الدنيا
والآخرة ٦ ولانعزلوا عن النبوة لان المذنب ظالم لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه اي مذنب

والظالم لا ينال عند الله النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والعهد عهد النبوة
لا يقال بل هو عهد الامامة لانا نقول لا نسلم ذلك وان سلم فحصول
المقصود اظهر لان عهد الامامة اقل درجة من عهد النبوة فاذا لم ينل عهد
الامامة فلان لا ينال عهد النبوة اولى ثم انه اورد عدة من شبه المخالفين
في هذه المسألة مع اجوبتها منها قصة نبينا محمد صلوات الله عليه وفيها
شبهات الاول قوله عفا الله عنك والعفو دليل على تقدم الذنب ب
قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر والجواب عنهما ان كل
واحد منهما محمول على ترك الاولى والافضل كما يقال حسنات الابرار سيئات
المقربين توفيقا بينهما وبين الحجج القاطعة الدالة على وجوب عصمته ويمكن
ان يجاب ايضا عن الاول بانه لا يمكن اجراؤه على ظاهره لانه تعالى عفا ثم عاتب
وهذا غير معقول فعلم ان المراد منه التلطف في الخطاب كما تقول رايت رحمك الله
وعن الثاني ان المراد ما تقدم من ذنب امتك وما تأخر منه بحذف او اضمار جمعا
بين الادلة ج قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى والجواب انه معارض بقوله
ما ضل صاحبكم وما غوى والتوفيق ان يحمل على الضلال في طريق مكة ومنها
قصة آدم وزلته عليه السلام في اكله الشجرة بعد النهي كما قال تعالى وعصى
آدم ربه فغوى والجواب ان هذه الواقعة انما وقعت قبل نبوته
لوجهين ا انه لم يكن له حينئذ قوم يكون له امة ومرسلا اليهم فلا تصور
نبوته حالتئذ ب قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى
فان التراخي المستفاد من كلمة ثم يدل على ان الاجتباء انما وقع بعد صدور
الذنب عنه ومنها قصة ابرهيم عليه السلام وفيها شبهات ا قوله تعالى حكاية
عنه هذا ربي والجواب انه انما ذكر هذا على سبيل الفرض ليبطله بعد ذلك

كما يقول الكلامي اذا اراد ابطال قدم الاجسام الجسم قديم اي هكذا يقول الخصم و
لو كان كذلك لم يكن متغيرا فكذا هنا قال هذا ربي اي كذا يقولون ولو كان
ربا لما افل ب قوله بل فعله كبيرهم هذا كذب والجواب من وجهين الاول ان
قصد ابرهيم انما كان الى ان يقرر ذلك الفعل لنفسه على اسلوب الاستهزاء
الى ان نسبه الى الصنم كما لو قال لك صاحبك وهو امي وقد كتبت كتابا بخط حسن
وانت مشتهر بحسن الخط آانت كتبته فقلت له بل كتبته انت ب ان ابرهيم عليه السلام
غاظه تلك الاصنام فكان غيظها من كبيرها اشد لما راى من زيادة تعظيم الكفار له
فحمله ذلك على ان حطمهم فاسند الفعل الى الكبير لانه لو كان هو السبب الحامل على
ذلك الفعل ج قوله تعالى فنظر نظرة في النجوم والنظر في علم النجوم حرام والجواب
لا نسلم حرمته مطلقا بل من نظر فيها للاستدلال لكان حسنا مثابا وكان نظره
عليه السلام للاستدلال بها على توحيد الله والتعرف عن بديع صنعه فكان
ذلك اعظم الطاعات د قوله تعالى حكاية عنه فقال اني سقيم وهو كذب والجواب
لا نسلم انه كذب فان قوله اني سقيم اما ان يكون اخبارا عن سقم حالي ولعله
كان سقيما في تلك الحالة او يكون اخبارا عن سقم يتوقعه في الاستقبال كصاحب
الحمى الربع يعني اني ساكون سقيما وعلى التقديرين فلا كذب ومنها قصة
يوسف وفيها ايضا شبهات ا اخفاؤه حريته وصبره على العبودية والجواب
لعله ما كان نبيا في ذلك الوقت فلما خاف واستشعر الهلاك صبر على الرق على
ان اخفاء الحرية يجوز ان يختلف باختلاف الشرائع او لعله شرح لهم حاله
فلم يلتفتوا اليه ب همه بزليخا في قوله ولقد همت به وهم بها والجواب ان
الهم هو مجرد ميل النفس الى الحسناء وهو امر جبلي غير مقدور على دفعه او نقول

المراد هم بان يدفعها عن نفسه او نحمل ذلك على التقديم والتاخير تقديره ولقد همت
به لولا ان رأى برهان ربه لهم بها وكيف يتصور خلاف ذلك وكل من له تعلق
بتلك الواقعة شهد على براءة يوسف وطهارته قوله تعالى وجعل السقاية في رحل
اخيه وهو غير جائز لانه كان سببا لادخال الغم في قلب اخيه والجواب
انه روى انه عليه السلام اعلم اخاه بذلك ليجعله طريقا الى حبسه عنده واذا كان
ذلك مواطاة من اخيه ومواضعة لم يكن سببا للغم واما ما صدر عن اخوته
من القائهم اياه في غيابة الجب فالاعتذار عن ذلك من وجهين احدهما انهم ما كانوا
انبياء وحينئذ فلا يجب عصمتهم والثاني سلمنا كونهم انبياء لكن ذلك انما وقع قبل
نبوتهم لا بعدها ومنها قصة داود عليه السلام وهي قوله تعالى وهل اتاك
نبأ الخصم اذ تسوروا المحراب والجواب انها على ما يذكره اهل الحشو غير ثابتة
وكيف يظن هذا بمثله وقد اثنى الله عليه بقوله واذكر عبدنا داود الآية
وبقوله وآتيناه الحكمة والايد هو القوة في الدين والحكمة اسم جامع لكل
ما ينبغي علما وعملا وعن علي رضي الله عنه من روى قصة داود على ما يرويه القصاص
جلدته حد الفرية على الانبياء اه كما قال بل للآية محامل كثيرة غير ما يذكره والذي
ارتضاه صاحب الكشاف هو ان اهل زمن داود عليه السلام كان يسأل بعضهم بعضا
ان ينزل له عن امراته ليتزوجها اذا اعجبته وكان ذلك جائزا حينئذ فاتفق ان
عين داود وقعت على امراة اوريا فسأله النزول عنها فاستحيى ان يرده فنزل
عنها وتزوجها وهي ام سليمان عليه السلام فعوتب عليه واما المقام الثالث
وهو ما قبل الوحي والنبوة فقد اختلفوا في عصمتهم في تلك الحال ايضا والاكثرون
لم يجوزوا الكفر عليهم ولا افشاء الذنوب والاصرار عليها والا لزال الوثوق
عنهم بالكلية فلم تكن شهادتهم مقبولة فكيف نبوتهم وجوزوا اي الاكثرون خلافا

انه عليه السلام اتى بالقرآن وهو معجز قاهر لانه عليه السلام تحدى العرب
طلب منهم المعارضة يقال تحديت فلانا اذا باريته في فعل ونازعته الغلبة
وهم مع انهم كانوا امراء الكلام المشهورين بالبلاغة متهالكين عليها متوفرة
دواعيهم اليها لما فيها من استبقاء دينهم ورياستهم ولدفعهم بها عن انفسهم انفة العجز
قد عجزوا عن آخرهم عن معارضته بحيث خرست عنها شقاشق كل منطيق وما وجد
لواحد منهم اليها وجه طريق بل اعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف
وانما انه تحداهم بالقرآن لانه منقول على التواتر ولاشتمال القرآن على ذكره قوله
فاتوا بعشر سور مثله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة
من مثله وانما قلنا انهم لو عارضوه لاشتهرت تلك المعارضة فوق اشتهار
القرآن لانها تكون حينئذ كالحجة والقرآن كالشبهة فثبت ان القرآن معجز الثاني
انه عليه السلام اخبر عن المغيبات المستقبلة والماضية اما اخباره عن الغيوب المستقبلة
فهو على قسمين منه ما ورد في القرآن ومنه ما ورد في الاخبار اما الوارد في
القرآن فكثيرة منها الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم
سيغلبون وكان كما اخبر ومنها قوله تعالى ان الذي فرض عليك القرآن
لرادك الى معاد اي الى مكة وقد رده اليها مقرونا بالفتح المبين والنصر العزيز
ومنها قوله قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد وقد
وقع ذلك اذ المراد بالقوم اولي الباس عند بعض المفسرين بنو حنيفة وقد دعا
الصديق الى قتالهم وعند آخرين هم فارس وقد دعا الفاروق الى قتالهم ومنها
قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض والمراد
بهم الصحابة رضي الله عنهم بدليل قوله وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وكانوا
هم الخائفين في بدو الاسلام واما الواردة في الاخبار فمنها قوله عليه السلام

الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وكانت مدة خلافة الخلفاء
الراشدين هذا القدر ومنها قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر وكان هذا اخبارا عن بقائهما بعده ومنها قوله عليه السلام
لعمار بن ياسر تقتلك الفئة الباغية فقتله جند معوية يوم صفين وكان
مع علي رضي الله عنه وصفين بكسر الصاد وتشديد الفاء موضع بالشام
ومنها قوله عليه السلام لعمه عباس بن عبد المطلب حين اسر في بدر افد
نفسك وابني اخيك عقيل بن ابي طالب ونوفل بن الحارث فانك ذو مال فقال
لا مال عندي فقال عليه السلام اين المال الذي وضعته بمكة عند ام الفضل
وليس معكما احد فقلت ان اصبت في سفري فللفضل كذا ولعبد الله كذا و
لقثم كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق ما علم احد بهذا غيري وانك رسول الله
واسلم هو وعقيل ومنها انه عليه السلام اخبر اصحابه بموت النجاشي وهو ملك الحبشة
وصلى عليه ثم شاعت الاخبار انه مات في ذلك اليوم ومنها انه عليه السلام
اخبر عن حدوث الوقايع والفتن وعن حدوث العلامات بين يدي الساعة اما
الفتن فكما روي انه عليه السلام قال لا يقوم الساعة حتى يقاتل امتي الترك
صغار الاعين حمر الوجوه ذلف الانوف كان وجوههم المجان المطرقة والية
اشار بترك له كتابة بعد اذ قال المصنف في شرحه للمصابيح ولعل المراد بالترك
في الحديث ما وقع في هذا العصر بين المسلمين والترك واما العلامات فكما روي
انه عليه السلام قال لا يقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق
الابل ببصرى التي تعلوا النار وتضيء الجو بحيث يصل ضوءها الى بصرى و
يظهر بها اعناق الابل في سواد الليل وبصرى بضم الباء مدينة حوران من الشام
قال المصنف في شرحه ولعل ذلك اشارة الى ما حدث في ايامنا فانه قد شاع

في البلاد وتواتر ممن شهد الحال ان نارا خرجت من الحجاز بقرب المدينة فسطعت واشتعلت
حتى احرقت الكثير من بنيان المدينة ولبثت نحوا من خمسين يوما تتقد وترمي بالاحجار
المحماة المحمرة كالجمر من بطن الوادي وقد بقيت آثارها بعد في تلك الصحاري و
اما اخباره عليه السلام عن الغيوب الماضية فجميع ما ذكر من قصص الاولين وتواريخ
المتقدمين بحيث لم يتمكن احد من اعدايه ان يقول انه اخطا في شيء منها والاقاصيص جمع
اقصاص جمع قصص بالفتح بمعنى المقصوص الوجه الثالث بلوغه عليه السلام
هذا المبلغ العظيم من الكمال في الحكم النظرية والحكم العملية فجاء من غير ان مارس شيا
من العلوم ولا تلمذ لاحد من العلماء البتة ولم يتفق له سفر من تلك البلدة التي ما كان فيها احد
من اهل العلم الا مرتين الى الشام وكانت مدة ذلك السفر في غاية القلة فاذا خرج من
مثل هذه البلدة مثل هذا اعترف كل من له عقل سليم وطبع مستقيم بانه ليس الا
بالتعليم الالهي والتفهيم الرباني الوجه الرابع انه نقل عنه عليه السلام معجزات
اخر كثيرة كانشقاق القمر باشارته نصفين وكنبوع الماء من بين اصابعه المباركة
حينما عطشت الصحابة في البرية وكحنين الجذع يعني خشب الاسطوانة التي كان
النبي عليه السلام يستند بظهره اليها فلما فارق عليه السلام الدنيا كان يسمع لها
حنين كحنين الثكلى وكشكاية الناقة التي سمنت بعد ما تركت سدى فاراد
مالكها ان ينحرها الاعراب فحدثت منه وجاءت النبي صلوات الله عليه متظلمة معفرة
وجهها عنده فنبحها صاحبها فاشتراها النبي منه واخذها قعيدته وكشهادة
الشاة المسمومة التي سمتها اليهودية بالمدينة بان قالت لا تاكلني فاني اشهد باني
مسمومة الى غير ذلك مما اشتهر قد اودع في كتاب دلايل النبوة
من اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل واظلال السحابة عليه قبل بعثته و
ما كان من خالد بجيجه وهجرة حين اراد ان يرضخ راسه بها وما كان من شاة ام معبد من

مسح ضرعها بيده فدرّت وما كان من دعوته على عتبة بن ابي لهب حين قال اللهم
سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد وما كان من مكالمة الظبي معه حيث
قال من انا فقال انت رسول الله ونظائرها التي يفوت الاحصاء دون تعديدها
كما قال جار الله العلامة في الكشاف ان معجزة نبينا محمد صلوات الله عليه
لتربى الى الف وهذه المعجزات وان لم يتواتر كل واحدة منها لكن القدر المشترك
بينها متواتر ضمنا فان راوي الجزيي راو للكلي فدلت على صحة اتيانه مطلق المعجزة
وهو يكفينا لاثبات المعجزة المقصود وانما قلنا ان كل من ادعى النبوة واظهر المعجزة
على وفق دعواه فهو نبي لان اظهار المعجزة على يده قايم مقام تصديق الله تعالى اياه
وذلك لان الرجل اذا قام في محفل عظيم غاص وزعم انه رسول هذا الملك فطالبه
اهل المحفل بالحجة على ذلك فقال يا ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي هذه
فخالف عادتك وقم من مقامك فقام الملك على الفور عن سرير مملكته اضطر الحاضرين
الى ان الملك قد صدقه وذلك المدعي الشاهد الثاني من الشواهد الدالة على نبوته
ان جميع سيره واخلاقه وشمايله البالغة حد التواتر لا يكون الا للانبياء و المصنف
اشار الى ثمانية منها ١ ملازمة العدل والصدق والامانة حتى كان يدعى قبل
المبعث بمحمد الامين صلوات الله عليه ٢ مجانبة الهوى والاعراض عن حطام
الدنيا وزبرجها مدة عمره حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والجاه والزوجة ليترك
هذه الدعوى فلم يلتفت اليهم ٣ السماحة في الغاية حتى انه تم عاتبه عليها بقوله و
لا تبسطها كل البسط ٤ الحماسة في الغاية حتى انه بلغت الى حد لم يفر قط لا
قبل النبوة ولا بعدها وان عظم الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب ٥ الفصاحة
التي ابكمت مصاقع الخطباء واخرست شقاشق البلغاء وخطيب مصقع بكسر الميم اي
بليغ من صقع الديك اذا صاح ٦ القيام على دعوى النبوة مع ما يعاني من قومه

من المتاعب ويقاسيه من الشدايد وانما اطلق الاصرار لانه في الاصل للدوام والبقاء
على الشيء ٧ كونه عليه السلام مع الاغنياء في غاية الترفع ومع الفقراء والضعفاء
واهل الدين في غاية التواضع ويعلم من قوله بجميع سيره وصفاته لا يكون
الا للانبياء ٨ ان استجماعه عليه السلام هذه الصفات باسرها من جملة الآيات ٢٠
الدالة على نبوته ما نجم طلع وطلع نجم وهو الماضي قالت البراهمة
المعقولة فلا نسخ النسخ او ان منكري النبوة لا سيما نبوة نبينا محمد
صلوات الله عليه منهم كثرة والمصنف اقتصر على ذكر شبه البراهمة وردّ شبههم واجاب عنها
ولم يتعرض لشبه ساير الطوايف لانها سخيفة جدا جديرة بالتلقي عنها الغرض من الاول
البراهمة الذين ينكرون بعثة الانبياء راسا قالوا كل ما عرف بالعقل حسنه فهو حسنه
فهو مقبول سواء ورد به الرسل ام لا وما عرف بالعقل قبحه فهو مردود سواء ورد
به الرسل ام لا وكل ما توقف في حسنه وقبحه العقل فان كان في محل الحاجة فهو مستحسن
وان لم يكن في محل الحاجة فهو مستقبح فاذن في العقل مندوحة عن النبي اي غنى
مصدر على وزن مفعول والجواب ان لبعثة الرسول فوايد جمة منها
تقرير الحجج واماطة الشبه الى غير ذلك مما فصله في المتن وهو ظاهر غني عن الشرح
الفريق الثاني اليهود فانهم لعنوا ينكرون نبوة نبينا صلوات الله عليه و
ذلك لانهم قالوا النسخ باطل واذا كان النسخ باطلا كان شرع محمد باطلا وانما
قالوا ان النسخ باطل لانهم قالوا لو كان في شرع موسى ما ينسخ لا يخلو اما ان يكون موسى
قد بين لامته ان شرعه ينقطع وانه سينسخ ام لا واياما كان فيبطل القول
بنسخ شرعه اما الاول فلانه لو كان في شرع موسى بيان انه سينسخ لزم ان يتواتر
ويشتهر ذلك كما حصل بينهم من غير فرق ولو كان كذلك لما قدر اليهود على انكار
ذلك المعنى لان ما ثبت بالتواتر لا يمكن انكاره ومعلوم ان الامر ليس كذلك واما الثاني و

هو ان موسى لم يبين ان شرعه سينسخ فلا يخلو من قسمين اخرين اما ان يكون
فيه ما يدل على دوام ذلك الشرع ام لا يكون فان كان فيه بيان التابيد امتنع
نسخه لانه لما بين موسى عليه السلام انه دايم لزم الحكم بدوامه والا لزم
نسبة الكذب الى موسى عليه السلام وهو باطل وان لم يكن فيه ما يدل على تابيده
لزم ان لا يتكرر شرعه ولا يثبت مقتضى شرعه شي من الاعمال الا مرة واحدة
لان مقتضى الامر المطلق الفعل مرة واحدة لا التكرار وهو باطل والجواب
انا نختار من هذه الاقسام ان موسى عليه السلام بين لامته ان شرعه سينسخ
وفي شرعه اشعار بذلك قوله لو كان في شرعه هذا المعنى لوجب ان يتواتر ويشتهر
وليس كذلك قلنا انما لم يتواتر لعدم توفر الدواعي على نقله مثل توفرها على
نقل اصل دينه فلذلك لم يتواتر ولم يشتهر او نقول كان في شرعه ما يدل على
دوامه دلالة ظاهرة لا دلالة قطعية وعلى هذا لا يمتنع نسخه قوله لزم حينئذ
نسبة الكذب الى موسى عليه السلام قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك لو نص موسى
على دوام شرعه نصا قطعيا وهو ممنوع قال ـــــــــــــــ الرابع في
عصمة الانبياء عليهم السلام الى قوله ولولا ان ثبتناك اقول ـــــــــــــــ
بنى المصنف في عصمة الانبياء على مقامين احدهما بعد الوحي والثاني قبله اما بعد
الوحي والنبوة فالجمهور من الامة اتفقوا على انهم معصومون عن الكفر والمعاصي
الا الفضيلية من الخوارج فانهم جوزوا الكفر على الانبياء وذلك لاعتقادهم جواز
صدور الذنب وكل ذنب كفر عندهم والروافض جوزوا اظهار كلمة الكفر عليهم
على سبيل التقية وهي الخوف لان القاء النفس الى التهلكة غير جايز لقوله تعالى ولا
تلقوا بايديكم الى التهلكة ورد هذا المذهب بانه لو جاز اظهار الكفر خوفا لكان احق
الاوقات باظهاره وقت اظهار الدعوة فانه اول الوهلة والصدمة الاولى فان
حالة

لبعضهم صدور الذنب عنهم قبل الوحي على سبيل الندور دون الاصرار كقصة
اخوة يوسف اي لما اقدموا عليه اذ كانوا جاهلين واما الروافض فقد اوجبوا
عصمتهم مطلقا وقالوا لا يجوز عليهم الكبيرة ولا الصغيرة لا بالعمد ولا بالتاويل و
لا بالسهو ولا بالنسيان ولا قبل النبوة ولا بعدها بناء على ان وقت وجوب العصمة
من اول الولادة الى اخر العمر ثم انه رحمه الله نبه على بيان حقيقة العصمة والمختار
انها كيفية نفسانية راسخة في النفس تمنع صاحبها عن تعاطي ما يستتبع شرا و
حينئذ تتوقف على العلم بمناقض المعاصي ومزايا الطاعات ليواظب على الاولى
وتجانب الثانية وهذه الملكة متاكدة في الانبياء عليهم السلام بثلثة مؤكدات
اي بتتابع الوحي المشتمل على الشكر عليهم ع باعراض الله تعالى عليهم ومواخذاته لهم على
ما يصدر عنهم ولو على سبيل السهو ع بالمعاتبة على ترك اختيار الاولى والافضل
تعظيما لشانهم وزيادة لمحلهم ومكانهم وقيل العصمة عبارة عن كون الشخص بذاته
بحيث يمتنع ان يصدر عنه ذنب اما بسبب خاصية في نفسه او في بدنه وهو مردود
باربعة اوجه ا لو كان كذلك لما استحق صاحب العصمة المدح على عصمته لان ترك
الذنب لم يكن باختياره والتالي باطل وفاقا ع ولما جاز تكليفه بالتحرز عن المعاصي
لانه حينئذ يكون تكليفا بتحصيل الحاصل والتالي ايضا باطل ع بقوله تعالى قل انما انا بشر
مثلكم يوحى الي فانه يقتضي جواز صدور الذنب عنه عليه السلام من حيث هو بشر لكن
تلك الملكة مانعة عن ظهور مقتضى البشرية ع بقوله تعالى ولولا ان ثبتناك لقد كدت
تركن اليهم شيا قليلا فانه يدل على جواز الركون عنه لولا التثبيت بالعصمة واذا كان
حال نبينا عليه السلام مع انه اعظم الانبياء والرسل قدرا وارفعهم شانا فما ظنك
بغيره قال ـــــــــــــــ الخامس في تفضيل الملايكة الى قوله والدعوى عن المثبت

اقول ذهب اكثر اصحابنا وجمهور الشيعة الى ان الانبيا عليهم السلام افضل
من الملايكة وقالت الحكماء والمعتزلة والقاضي ابو بكر الباقلاني وابو عبد الله الحليمي
من اصحابنا الملايكة السماوية افضل من البشر لنا عليهم اربعة اوجه ١ انه آدم
عليه السلام كان مسجودا للملايكة والمسجود افضل من الساجد بيان الاول ان الله تعالى
امر الملايكة بسجود آدم عليه السلام بقوله واذ قلنا للملايكة اسجدوا لآدم
واذ قال ربك للملايكة اني خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي
فقعوا له ساجدين بيان الثاني هو ان السجود اعظم انواع الخدمة والحكيم لا يامر الاكمل
بخدمة المفضول بل اللايق بالحكمة عكس ذلك ٢ ان آدم عليه السلام كان اعلم من
الملايكة والاعلم افضل بيان الاول انه عليه السلام كان يعلم الاسما دونهم بدليل
قوله وعلم آدم الاسما كلها الى قوله سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم
الحكيم قال يا آدم انبئهم باسمايهم بيان الثاني قوله هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون ٣ طاعة البشر اشق والاشق افضل بيان الاول من وجهين ١ ان موانع
الطاعة من الغضب والشهوة والحرص والهوى موجودة في البشر مفقودة في الملايكة
والفعل مع المانع اشق والثاني ان طاعة البشر مكلفة اي مبنية على التكليف
والاستنباط بالاجتهاد كما قال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وقوله تعالى لعلمه
الذين يستنبطونه منهم بخلاف طاعة الملك فانها ذاتية جبلوا عليها مبنية على النصوص
كما قال تعالى لا يسبقونه بالقول ولا شك ان التمسك بالاجتهاد والاستنباط في معرفة
الشي اشق من التمسك بالنص وبيان الثاني هو ان الاشق افضل قوله
عليه السلام افضل العبادات احمزها اي اشقها وقوله عليه السلام لعايشة
اجرك على قدر تعبك ونصبك ٤ قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم
وآل عمران على العالمين والعالم عبارة عما سوى الله تعالى فدلت الآية على ان المذكورين

مفضلون على كل المخلوقات ترك العمل بها فيمن لم يكن نبيا من الآل فبقيت معمولا بها في
حق الانبياء عليهم السلام اما الآخرون الذين قالوا بتفضيل الملايكة على الانبياء
فقد احتجوا بوجوه كثيرة اورد المصنف منها ما هو الاقوى وهي ستة ١ قوله تعالى
لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملايكة المقربون فانه يقتضي كون
الملايكة افضل من عيسى الا ترى انه يقال فلان لا يستنكف الوزير من خدمته بل السلطان
ولا يقال انه لا يستنكف السلطان من خدمته بل الوزير فلما ذكر المسيح اولا والملايكة
ثانيا علم انهم افضل منه والجواب عنه انهم ادعوا الهية المسيح لانه حصل
من غير اب فقيل لهم الملايكة حصلوا لا من ام واب فكانوا اعجب واغرب من عيسى في
هذا الباب مع انهم لا يستنكفون عن عبودية الله تعالى وعلى هذا لا يكون فيه دلالة على
افضليتهم على ان ذلك معارض بقوله ولا الهدي ولا القلايد ولا آمين البيت وايضا
لا تعويل على المثال المذكور اذ الحكم الكلي لا يثبت بالجزئي ٢ انه تعالى قدم ذكر
الملايكة على ذكر الانبياء تقديما مطردا لقوله تعالى والمومنون كل آمن بالله وملايكته
ورسله وقوله الله يصطفي من الملايكة رسلا ومن الناس والتقديم في الذكر يدل
على التقدم في الشرف ولذلك قال عمر رضي الله عنه للشاعر لما انشده كفى الشيب
والاسلام للمرء ناهيا لو قدمت الاسلام اعطيتك والجواب انه قد ثبت في
اصول الفقه ان الواو للجمع المطلق لا للترتيب واما اثر عمر فمحمول على ان الاولى ان
يكون المتقدم في الفضيلة متقدما في الذكر ٣ قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
وجه الاستدلال به انه احتج بعدم استكبار الملايكة عن عبادته على ان البشر
لا ينبغي ان يستكبروا عن عبادته ولا يناسب هذا الاحتجاج فيما لم يثبت تفضيل الملايكة
على البشر فان السلطان اذا اراد ان يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له قال الملايكة

لا يستكبرون عن طاعته فكيف هؤلاء والجواب ان معنى الآية ان الملائكة مع شدة
قوتهم لا يستنكفون عن طاعة الله فما بال البشر مع ضعف بنيتهم ورخاوة تركيبهم
وهذا يوجب كون الملك اقوى من البشر لا افضل منهم ٢ قوله تعالى قل لا اقول لكم
عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك وقوله ما نهاكما ربكما عن
هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين وكل واحد منهما يدل على ان منصب الملك اعلى
والجواب عنهما انا لا نسلم هذه الدلالة قال المصنف رحمه الله في تفسيره المسمى
بالانوار في معنى الآية الاولى تبرءا عن دعوى الالهية والملكية فانه يستحيل
وادعى النبوة التي هي من كمالات البشر وهو امر مستقيم رد الاستبعاد من دعواه
وجزمهم على فساد مدعاه في معنى الثانية وهذا لا يدل على افضليتهم لانه كان
من المعلوم ان الحقائق لا تنقلب وانما كانت رغبة آدم وحواء عليهما السلام في ان
يحصل لهما ايضا ما للملائكة من الكمالات الفطرية والاستغناء عن الاطعمة والاشربة
وذلك لا يدل على فضلهم مطلقا ٤ الملائكة معلموا الانبياء ورسل الله اليهم لقوله
تعالى ان المعلم افضل من المتعلم والرسول افضل من المرسل اليه كما ان المعلم البشري
والرسول البشري افضل فقوله والرسول بالرفع عطفا على المعلم والجواب
ان المعلم الحقيقي هو الله تعالى لقوله الرحمن علم القرآن وانما اسند التعليم الى جبريل
لكونه واسطة واما قوله والرسول افضل من المرسل اليه فممنوع قوله قياسا
على الرسول البشري قلنا الفرق بين فانه ارسل الى الامة للتكميل والتكليف
ولا كذلك ارسال الملائكة الى الانبياء فانه لمجرد تبليغ الوحي وادائه والتلطف
اذا ارسل واحدا الى شخص للاعلام فالظاهر ان الرسول اقل حالا من المرسل اليه
كما اذا ارسل الملك عبده الى الوزير ٦ الملائكة ارواح مبراة عن المادة الظلمانية
مطلعة على اسرار المغيبات ناظرون في اللوح المحفوظ ابدا قادرون على تغير الاجسام

وتقليب الاجرام سابقون في الخيرات لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
مواظبون على محاسن الاعمال من التسبيح والتقديس والتحميد لقوله تعالى يسبحون
الليل والنهار لا يفترون ولا كذلك البشر والجواب عنه ما ذكره مولانا الملك
الاعظم الاعلم في رسالته الموسومة بالبرية لله دره وعنه صح من ان الانبياء عليهم السلام
وان كانوا في قيد الطبيعة واسر الهيولى لكنهم لما قواهم الله تعالى على دفع العوائق والعلايق
حتى كانهم ومع ذلك في جلابيب من ابدانهم ورفضوها وانخلعوا وتجردوا عنها الى عالم القدس
صاروا مجردين عن الكدورات البشرية منزهين عن الشواغل البرزخية
الى اقصى درجات العليين قادرين على التصرف في الكائنات على ما يسلطهم عليه
رب العالمين فهم مع غواشي الجسمية اعلى رتبة من الملائكة في الكمال والتكميل
ثم انه رحمه الله ختم باب النبوة بذكر كرامة الاولياء وهي جائزة عندنا خلافا للمعتزلة
والاستاذ ابي اسحق من اصحابنا نعم ابو الحسين البصري من المعتزلة وافق اصحابنا
والمعتمد في ذلك ثلثة قصص ١ قصة آصف بن برخيا فانه نقل الكتاب في
بعرش بلقيس من سبا الى الشام واحضره عند سليمان عليه السلام قبل ان يقوم
من مقامه مع انه لم يكن نبيا وفاقا ٢ قصة مريم فان حدوث الحبل لها من غير
مس بشر من خوارق العادات وكذا حصول الرزق عندها في المحراب ولم تكن
من الانبياء اتفاقا فوجب ان يكون من الكرامات ٣ قصة اصحاب الكهف فانه تعالى
ابقاهم ثلثماية سنين وازيد في النوم احياء وما كانوا من الانبياء اتفاقا فوجب ان
يكون من الكرامات احتجت المعتزلة بانه لو جاز ظهور الخوارق على غير الانبياء
لالتبس النبي بالمتنبي فوجب ان يختص بالانبياء والجواب انا لا نسلم لزوم الالتباس
بل يتميز النبي عن المتنبي بالتحدي والدعوى كما سبقت الاشارة اليه في تعريف

المعجزة

قال ــــــــــ الباب الثاني في الحشر والجزاء الى قوله غير مسبوق بحدوث آخر
اقول ــــــــــ المقصود الاصلي من هذا الباب اثبات المعاد الجسماني و
لما كان القول به سواء قلنا انه يفكك الاجزاء ثم يجمعها او قلنا انه يعدم الاجزاء ثم يعيدها
متوقفا على جواز اعادة المعدوم قدم اثباته فنقول اعادة المعدوم عندنا جايزة
خلافا للفلاسفة والكرامية وابي الحسين البصري من المعتزلة لنا انه لو امتنع وجوده
بعد عدمه لكان ذلك الامتناع اما ان يكون لماهيته او لشي من لوازمه لزم ان يكون
وجوده محالا مطلقا ولا يدخل في الوجود اصلا وانه محال وهو معنى قوله
لا ممتنع ابتداء فتعين الثالث وهو ان يكون لشي من عوارضه فيمكن وجوده عند انتفاء
ذلك العارض وعند النظر الى ذات المعدوم من حيث هو هو وهو المطلوب احتج
المخالفون بثلاثة اوجه الاول ــــــ ان المعدوم نفي محض فلا يجوز ان يحكم عليه بالعود
اذ لو صح الحكم على المعدوم لزم ان يكون متميزا عن غيره لامتناع الحكم على الشي
بدون امتيازه عن غيره ولو كان متميزا لكان ثابتا لان كل متميز ثابت فالحكم على
المعدوم يستدعي وجوده وهو محال والجواب ــــــ عنه من وجهين الاول ان قولكم
انه لا يجوز الحكم عليه حكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه وهو متناقض واذا كان
قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه باطلا كان نقيضه وهو قولنا المعدوم يصح
الحكم عليه حقا ويلزم منه المطلوب الثاني ان قولكم المعدوم لا نحكم عليه والا
لاستدعى وجوده منقوض بصور منها قولنا الحكم على الحادث الذي لم يوجد
بعد بانه ممكن الوجود وجايز الوجود ومنها الحكم على الممتنع كشريك
الباري تعالى بانه ممتنع ومنها الحكم على نفس العدم بانه ثابت او ليس بثابت
او بانه مناف للوجود فكلما هو عذر لكم في هذه الصورة فهو عذرنا في الحكم

على المعدوم بامكان العود الثاني ــــ لو صح اعادة المعدوم لصح ان يبتدي
الله تعالى ويحدث مثله حال الاعادة فاذا وقع ذلك لزم ان لا يتميز المعاد عن مثله
الذي ابتدي ولحدث معه حال الاعادة لانه حينئذ لا يكون احدهما في نفسه هو الذي
كان وعدم ثم اعيد اولى من الآخر وما يفضي الى ان لا يتميز الشي عن مثله كان محالا
فقوله لو وقع معناه لو وقع عود المعدوم قوله لم يتميز اي المعدوم المعاد قوله عن
مثله المبتدا بجر المبتداء صفة للمثل صلة التميز قوله معه متعلق بالمبتداء فانه
اسم مفعول اي لم يتميز المعاد عن مثله الذي ابتدي والحدث مع المعاد حال عوده و
الجواب ــــــ انا لا نسلم استحالة اعادته مع مثله قوله لو كان كذلك لزم ان لا يتميز
احدهما عن الآخر قلنا ان كل مثلين فهما متمايزان بالتشخص والتعين في الخارج و
نفس الامر لا محالة وان اشتبه ذلك علينا وبالنسبة الينا والا لم يكونا مثلين
بل هو هو وقد فرضناهما مثلين هذا خلف فههنا ايضا يتميز المعاد عن المبتداء
بالتشخص كافراد النوع الواحد الثالث ــــــ لو امكن اعادة المعدوم لامكن
اعادة الوقت الذي ابتدى فيه بتقدير ان يعيد الله الوقت الاول ثم يعيده
فيه لزم ان يكون مبتداء من حيث هو معاد وهو متناقض والجواب ــــــ انا لا نسلم
ان اعادة ذلك الوقت تستلزم كونه مبتداء من حيث هو معاد وذلك لان كونه
مبتداء امر يعرض للمبتداء باعتبار ما وهو كونه غير مسبوق بحدوث آخر لمثله اما
اذا اعيد مجردا عن هذا الاعتبار بل مقيدا بكونه مسبوقا بحدوث آخر في ذلك
الوقت فلا يلزم كونه مبتداء قال ــــــــــ الثاني في حشر
الاجساد الى قوله ايضا هلاك اقول ــــــــ اختلف الناس في المعاد
فمنهم من اثبت المعاد الجسماني فقط وهم اكثر المتكلمين ومنهم من قال ... البدن

والنفس جميعا وهم اكثر المحققين الجامعين بين الشريعة والحكمة قالوا الارواح البشرية
ضعيفة في هذا العالم لا يقوى على الجمع بين اللذات الروحانية والجسمانية لكن
اذا مات واستمدت من عالم القدس قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان
مرة اخرى لم يبعد ان تصير هناك قوية على الجمع بين الامرين وهذا المعنى لم يقم
على امتناعه برهان فوجب المصير اليه ومنهم من ينكره مطلقا وهم شرذمة قليلة
ومنهم من توقف فيه وهو مذهب جالينوس اما المعاد الجسماني فقد اجمع
على اثباته مليون لا سيما المسلمون والدليل على انه تعالى يحيي الابدان بعد موتها
وتفرقها هو ان ذلك امر ممكن عقلا والصادق اخبر عنه وكلما كان ممكنا واخبر
الصادق عنه وجب كونه حقا والا لامتنع الامان عن اخبارات الانبياء عليهم السلام
عن الامور الممكنة وذلك باتفاق العقلاء باطل انما قلنا انه ممكن لان
ممكن الشيء انما يثبت بالنظر الى قابلية محله وقادرية فاعله وهما حاصلتان ههنا
اما قابلية المحل فلان اجزاء البدن الميت قابلة لذاتها للجمع والحيوة لان
قبول الجسم للاعراض القائمة به امر ذاتي له ولانها لو لم تكن قابلة لها لم تكن تلك الاجزاء
متصفة بها قبل ذلك فاجزاؤه اذن قابلة لان يقوم به الاجتماع والتاليف
والحيوة على الوجه المخصوص واما قادرية الفاعل فلانه تعالى عالم بالجزئيات على
التفصيل يعلم اجزاء الاشخاص ولشمول قدرته جميع الممكنات يقدر على جمعها
وتاليفها وخلق الحيوة فيها ثانيا وانما قلنا ان الصادق اخبر عنه لان
الانبياء عليهم السلام اتفقوا على اثبات المعاد البدني وتواتر ذلك منهم قولا
واليه اشار اي والى هذا الدليل اشار سبحانه بقوله قل يحييها الذي انشاها
اول مرة وهو بكل خلق عليم فان قدرته كما كانت لامتناع التغير فيه والمادة باقية
على

على حالها في القابلية اللازمة لذاتها وهو يعلم تفاصيل المخلوقات وكيفية خلقها
فيعلم اجزاء الاشخاص المتفرقة المتبددة اصولها وفصولها ومواقعها وطريق
تمييزها وضم بعضها على بعض على النمط السابق واعادة الاعراض والقوى
التي كانت فيها او احداث مثلها احتج المنكر بوجهين الاول لو امكن
الاحياء واكل انسان انسانا آخر حتى صارت اجزاء بدن المأكول من اجزاء
بدن الآكل فاجزاء المأكول اما ان يعاد في بدن الآكل فلا يكون
بدن المأكول عائدا اصلا واما ان تعاد في بدن المأكول فلا يكون بدن
الآكل عائدا بتمامه لان من جملة اجزاء بدنه اجزاء بدن المأكول وقد رددت
الى بدنه فبقي الآكل بلا اجزائه الثاني لو حشر الله الاجساد فاما ان يكون
لغرض او لا لغرض والقسمان باطلان فبطل القول بالحشر اما الملازمة فظاهرة
واما بطلان القسم الثاني فواضح لانه يكون عبثا وهو على الله محال واما
بطلان الاول فلان ذلك الغرض ممتنع ان يعود الى الله تعالى بل هو يعود الى
العبد وذلك اما ان يكون هو الايلام او الالتذاذ او دفع الالم والاول
هو ان يكون الغرض هو الايلام على الحكيم محال بعد الى محاسن الاعمال والايلام
من مقابحها والثاني وهو ان يكون الغرض هو الالتذاذ ايضا محال لان كل ما
يتصور انه لذة في عالمنا يرجع حاصله الى دفع الالام ويشهد لصحة ما قلناه
الاستقراء فانا استقرينا ولم نجد شيئا من الاشياء التي يعدها الناس من اللذائذ
الآن حقيقته دفع الالم كلذة الاكل والوقاع فانها دفع لالم الجوع والشبق
والثالث وهو ان يكون الغرض هو دفع الالم ايضا محال لان ابقاء المعدوم
على عدمه يتضمن هذا الغرض فكان الحشر ضايعا والجواب عن الاول ان المعاد
من كل واحد من الآكل والمأكول هو اجزاؤه الاصلية التي هي الانسان وهو

اشارة الى قول من ذهب ان الانسان عبارة عن الاجزاء الاصلية الباقية من اول
عمره الى آخره التي لا يتطرق اليها شيء من التغيرات والاختلافات الحاصلة
للنفس في كل حين واوان لا الهيكل الذي تارة يزداد وتارة ينقص الذي
يغفل عنه الانسان في اكثر الاحوال وهو اختيار المحققين من المتكلمين وعلى
هذا فاجزاء بدن الماكول فضلة بالنسبة الى بدن الآكل لانها عارضة لم تكن له
اول عمره فلا تعاد في بدن المغتذي بل في بدن الماكول وحينئذ يعود اجزاء بدن
كل واحد منهما اليه مغايرا وعن الثاني ان فعله تعالى لا يستند الى غرض والا لزم
ان يكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره كما سبق وان سلمنا ان فعله يعلل بالاغراض
والمصالح فنقول لم لا يجوز ان يكون المقصود من الحشر الالتذاذ وحصره في الاقسام
الثلثة ممنوع ولئن سلمنا الحصر لكن لم لا يجوز ان يكون اللذائذ الاخروية مشابهة
لمستلذات الدنيا في الصورة لا في الحقيقة كما روي عن ابن عباس رضي الله عنه
في تفسير قوله تعالى كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل
ليس في الجنة من اطعمة الدنيا الا الاسماء ثم انه نبه على انه لم يثبت انه تعالى يعدم الاجزاء
ثم يعيدها لا بدليل عقلي ولا نقلي وهذا متابعة للامام فانه ذهب الى ذلك
اما الباقون فقد ذهبوا الى ان ذلك ثابت بالادلة القاطعة منها قوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه والهلاك هو الفناء والاجزاء من جملة الاشياء فتكون
فانية وضعفه الامام بان منع الهلاك هو الفناء بل قال الهلاك عبارة عن خروج
الشيء عن حد الانتفاع والاجسام بعد تفرقها وتفتت اجزائها تخرج عن الانتفاع بها فيكفي
في حصول الهلاك التفرق قال ______ الثالث في الجنة والنار الحق قوله
طرفة عين اقول ______ التصديق بوجود الجنة والنار واجب لانه ممكن
عقلا والصادق اخبر عنه فوجب الاقرار به وقالت الفلاسفة القول بهما محال الان

الجنة والنار لو كانتا موجودتين لكانتا اما في هذا العالم او في عالم آخر وعلى
التقدير الاول فاما ان تكونا في عالم الافلاك او في عالم العناصر والاقسام الثلثة باطلة
اما الاول فلان الافلاك لا تنخرق ولا تخالط الكائنات الفاسدات ولو فرض
وجودهما في عالم الافلاك لزم خرق الافلاك واختلاطها بالفاسدات وهو محال
واما الثاني فلانهما لو وجدتا في عالم العناصر لكان اعادة النفوس تناسخا وهو محال
لانا لا نعني بالتناسخ الا تعلق النفس المفارقة عن بدن ببدن آخر في عالم العناصر واما
الثالث فلوجهين آ انه يوجب القول بالخلاء لان هذا العالم كري فلو فرضت
عالم آخر كان كريا ايضا لما علمت من ان شكل البسيط الكرة ولا شك ان حصول احدى
الكرتين فوق الاخرى يستلزم الخلاء وهو محال ب لو حصلت العناصر في ذلك العالم
لكانت مماثلة لهذه العناصر الموجودة في هذا العالم في الماهية وقد سبق ان لكل
عنصر حيزا طبيعيا وحينئذ تكون عناصر ذلك العالم مائلة الى احياز عناصر هذا
العالم مقتضية للحركة اليها طبعا وقد كانت ساكنة في احياز ذلك العالم بالطبع دائما
وهو محال او بالقسر دائما وهو محال وهو المراد بقوله وكلاهما محالان والا لكان
للجسم الواحد حيزان طبيعيان والجواب ان نقول لم لا يجوز ان يكون الجنة في السماوات
والنار تحت الارضين السبع على ما دلت عليه ظواهر النصوص القاطعة قوله الفلك
لا يقبل الخرق فلو كانت في الافلاك لزم خرقها واختلاطها بالفاسدات وهو محال
قلنا امتناع الخرق والاختلاط على الافلاك محال بل هو جائز عليها لما سبق من ان
جميع الاجسام متساوية في الجسمية في تمام الماهية ومتى كان الامر كذلك فكل ما صح
على واحد منها صح على كلها وما تمسك به الحكماء على امتناع الخرق مقدوح فيه قوله
لم لا يجوز ان تكونا في عالم العناصر قوله يلزم ان يكون الحشر تناسخا قلنا لا نسلم وانما يلزم
ذلك لو لم يبق فرق بينهما والفرق بين لان الحشر عبارة عن رد النفس الى بدنه الذي
اعاده الله تعالى بعد انعدامه او الى بدنه المؤلف من الاجزاء الاصلية بعد تبددها

على ما فيه من الخلاف المشهور واما التناسخ فهو رد النفس الى بدن مبتدا او هو
من اجزاء مستحدثة اونقول ـــ لم لا يجوز ان تكونا في عالم آخر خارج عن هذا
العالم قوله هذا العالم كري فلو فرضت كرة اخرى فوقها لزم وجود الخلاء وهو
محال قلنا هذا مبني على لزوم كون كل من العالمين بسيطا وكون البسيط مستلزما
لكرة الشكل وكون الخلاء محالا والكل ممنوع قد سبق ذكر سند بعضه وليس لنا
صحة هذه المقدمات لكن لم لا يجوز ان يكون هذا العالم وذلك العالم كرتين مركوزتين
في ثخن كرة اخرى اعظم منهما مثل ارتكاز الكواكب في الافلاك وحينئذ لا يلزم الخلاء
قوله في الوجه الثاني لابطال القسم الثالث ولان العالم الثاني لو حصل فيه العناصر
لكانت مماثلة لهذه العناصر مايلة الى احيازها طبعا قلنا لا نسلم وجوب التماثل مطلقا
لاحتمال ان تكون عنصر هذا العالم وعنصر ذلك العالم مختلفين في الصورة العنصرية او في
الهيولى وحينئذ لا يلزم كونهما مايلين الى احياز عناصر هذا العالم مقتضيين الحركة
اليها مع اتفاقهما في الصفات واللوازم كالحرارة والرطوبة وغير ذلك واذ قد تبين
امكان وجود الجنة والنار ذكر انهما مخلوقتان خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار
بن احمد لنا وجوه آ قوله تعالى سابقوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات
والارض اعدت للمتقين فان قوله اعدت يدل على ان الجنة مخلوقة معدة لهم
الآن فان قلت ـــ لا يمكن التمسك بهذه الآية على كون الجنة مخلوقة بل هي دالة
على انها غير مخلوقة الآن لانه انما يكون عرض الجنة نفس عرض السموات والارض
اذا وقعت الجنة في احياز السموات والارض ولا يعقل ذلك الا بعد فناء السموات
والارض وحصول الجنة في مكانهما وحيزهما لان تداخل الاجسام محال وذلك يقتضي كونهما
غير مخلوقتين الآن وانما تخلقان بعد فناء السموات والارض وعلى هذا كان معنى اعدت
انها ستعد لهم البتة فجعلت لتحققها كانها اعدت قلت هذا الاعتراض مبني على

ان معنى قوله عرضها السموات والارض هو ان عرض الجنة نفس عرض السموات والارض
وهو ممنوع للصارف العقلي الذي ذكرتم فوجب تاويله بان معناه عرضها مثل عرض
السموات والارض والدليل عليه الآية الاخرى وهي قوله سارعوا الى مغفرة
من ربكم وجنة عرضها كعرض السماء والارض وحينئذ يسقط الاعتراض وتعين
اجراء الفعل الماضي على حقيقته ٢ قوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار
التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين فانها تدل على ان النار مخلوقة معدة
لهم الآن ٣ قصة اسكان آدم في الجنة واخراجه عنها اذ لو لم تكن الجنة مخلوقة لم
يتصور الخروج عنها والسكون فيها وقال ـــ ابو هاشم والقاضي عبد الجبار
واتباعهما لو كانت الجنة مخلوقة لما كانت باقية والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فلان الجنة لو كانت مخلوقة موجودة لكانت شيئا وفانيا ولو كان شيئا لوجب
ان يهلك ولا يبقى لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واما بطلان التالي فلقوله تعالى
اكلها دائم اي ماكول الجنة ابدي لا ينقطع والجواب ـــ بمنع الملازمة وقوله
بيانها كل شيء هالك لا يدل عليها لان معنى ذلك ان كل شيء ما سوى الله تعالى هالك
معدوم في حد ذاته وبالنسبة الى حقيقته من حيث هي وان وجوده من الواجب تعالى
وليس معناه ان كل شيء يطرأ عليه العدم وليس سلمنا ان معناه ان كل شيء سواه تعالى يطرأ
عليه العدم لكنه مخصوص بكل شيء سوى الجنة جمعا بين الادلة المتعارضة وتوفيقا
بينها ولذلك لما انشد لبيد بين يدي النبي صلوات الله عليه قوله وكل نعيم لا محالة
زائل قال عليه السلام الا نعيم الجنة وايضا قوله في ابطال التالي اكلها دائم لا يمكن حمله
على ظاهره لانه لا شك ان الماكول يفنى بالاكل بل معناه انه كلما اكل منه شيء من ثمارها
حدث عقيبه مثله كما قال تعالى واتوا به متشابها وذلك لا ينافي كون الجنة معدومة في لحظة
واحدة قوله ـــ الرابع في الثواب والعقاب الى قوله خيرا يره اقول

هذا المبحث لبيان احكام الثواب والعقاب والمكلف اما ان يكون مطيعا او عاصيا
فان كان مطيعا فالله تعالى يثيبه بفضله ورحمته وان كان عاصيا فالله تعالى يعاقبه
بعدله وحكمته اما الثواب فمذهبنا فيه انه ليس لاحد على الله حق وقالت المعتزلة
البصرية ان اداء الطاعات علة موجبة لاستحقاق الثواب على الله لوجهين
ا انه تعالى شرع التكاليف الصعبة علينا لغرض وذلك الغرض راجع الينا
اما انه شرعها لغرض فلاستحالة العبث عليه واما كونه راجعا الينا فلاستحالة
عود الفوايد اليه فالاول علة للمضاف والثاني للمضاف اليه ثم ذلك الغرض الراجع
الينا منحصر في حصول النفع او دفع الضرر والثاني باطل لان الابقاء على
العدم كان متضمنا لدفع الضرر والاول وهو حصول النفع اما ان يكون منفعة سابقة
على التكليف دنيوية وهو قبيح عقلا او منفعة لاحقة اخروية وهو المطلوب
ب قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله جزاء بما كانوا يكسبون ونحوه يدل على
ان العمل هو الموجب للثواب والجواب عن الاول انا قد بينا ان افعاله تعالى
لا تعلل بالاغراض فلا يقال انه تعالى شرع التكاليف لغرضنا ولئن سلمنا ان افعاله معللة
بمصالح العباد كما هو مذهب الخصم فنقول لم لا يجوز ان يكون شرع التكاليف
الشاقة لاجل النعم السابقة ولم لا يكفي هذا غرضا قوله انه مستقبح عقلا قلنا هذا
الاستقباح ممنوع وكيف يمكن دعوى ذلك والمعتزلة اوجبوا شكر المنعم عقلا وكذا
اوجبوا النظر في معرفة الله تعالى لما سبق من نعمه عقلا وعن الثاني ان قوله جزاء بما كانوا يعملون
ونظايره لا يدل على ان العمل علة موجبة لحصول الثواب بل دليلا عليه واما العقاب
فنقول المكلف العاصي اما ان يكون كافرا او غير كافر وعلى التقديرين لا يجب عندنا على
الله ان يعاقبهما بل له تعالى ان يعفو بحكم المالكية عنهما للايات الدالة على كونه تعالى عفوا
غفورا رحمانا رحيما وقالت المعتزلة والخوارج يجب على الله تعالى عقاب الكافر

وصاحب الكبيرة المليّة لوجهين ا لو جاز العفو عن العصاة لزم التسوية بينهم وبين المطيعين
والثاني باطل لقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة ب ان شهوة
الفسوق عن امر الله تعالى مجبولة مركبة فينا فلو لم تكن بحيث نجزم قطعا بوجوب العقاب
على العصيان لكان ذلك اي عدم كوننا قاطعين بالعقاب اغراء لنا على الفسوق
وهو باطل وفاقا ج انه اخبر في مواضع كثيرة من كتابه الكريم بان الكافر
والفاسق في خلال النار فلو عفا عنهما ولم يدخلا النار لزم وقوع الخلف في
خبر الله تعالى وهو محال والجواب عن الاول منع الشرطية لامكان التفرقة بان
الله تعالى وان لم يعذب العاصي لكنه لا يثيبه ثواب المطيعين وحينئذ لا يلزم التسوية
وعن الثاني انه تعالى وان وعد العصاة بالعفو لكن الاحوط تغليب جانب العقاب
بالتهديدات الزاجرة والايعادات القارعة وذلك التغليب يكفي في انزجار
المكلف عن الفسوق وتاخره عن العصيان غاية ما في الباب انه قد توقع العفو
والغفران قبل التوبة لكنه كما يتوقع ذلك قبل التوبة فهو يتوقعه بعدها لكن
الوفاق حاصل على ان توقع العفو بعد كثرتها لا يدل شيء منها على وجوب العقاب
في نفسه لاحتمال التخصيص والنسخ وغيرهما وعلى هذا لا يلزم منه الخلف على ان
الخلف في الوعيد مستحسن عقلا بل هو من ديدن الكرام الوفاء بالوعد والمسامحة بالوعيد
ثم ان المعتزلة قالوا ان وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كوعيد الكافر لوجهين
الاول الايات المشتملة على لفظ الخلود في وعيدهم كقوله تعالى بلى من
كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا ووجه الاستدلال بالايات الثلث ان
كلمة من في معرض الشرط للعموم لانك اذا قلت من دخل داري اكرمته حسن منك
استثناء كل واحد من العقلاء منه والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله

كما بين في اصول الفقه متناول الكافر والفاسق جميعا والخلود هو الدوام الثاني قوله تعالى
في صفة الفساق وما هم عنها بغائبين اذ المتقدم ذكر الفجار وهو يدل على خلودهم في النار
وعدم غيبوبتهم عنها الثالث ان الفاسق بفسقه يستحق العقاب وذلك الاستحقاق
يسقط ما كان ثابتا له قبل ذلك من استحقاق الثواب لان الجمع بين الاستحقاقين متناف لان
العقاب مضرة خالصة دائمة والثواب منفعة خالصة دائمة والجمع بينهما محال وهذه هي
عمدتهم الوثقى في اثبات القول بالاحباط والجواب عن الاول انا لا نسلم ان الخلود
هو الدوام بل هو المكث الطويل واستعمال هذا اللفظ بهذا المعنى كثير في كلامهم يقال
مخلد وحبس فلان حبسا مخلدا وهذا وقف مخلد وعن الثاني ان لفظ الفجار لا يتناول
الا الكاملين في الفجور وهم الكفرة ويدل عليه قوله تعالى وجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها
قترة اولئك هم الكفرة الفجرة ولانه يجب حمل لفظ الفجار على الكفار توفيقا بين قوله
وما هم عنها بغائبين وبين الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار منها قوله تعالى
ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فان كل من دخل النار فقد حصل الخزي له لقوله تعالى
ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته ولما لم يحصل الا للكفار وجب ان لا يدخل
النار الا هم ومنها قوله تعالى انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى
ومنها قوله تعالى كلما القي فيها فوج الى قوله من شيء فانه صريح في ان كل من دخل النار
كان مكذبا لانبياء الله تعالى فيقتضي ان من لم يكن كذلك لم يدخل النار ومنها قوله تعالى
فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى ومنها قوله تعالى يوم لا يخزي
الله النبي والذين آمنوا معه فانه يدل على ان المؤمن لا يخزى والفاسق مؤمن فهو
لا يخزى وانما قلنا ان الفاسق مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا
فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله
سماهم تعالى مؤمنين حال ما وصفهم بالبغي قوله ولهذا اي ولظاهر هذه الآيات ذهب
مقاتل بن سليمان وجمهور المرجئة الخالصة الى ولظاهر هذه الآيات ان الفساق

لا يعاقبون اصلا والجواب عن الثالث من ثلثة اوجه ا منع الاستحقاقين اي
لا نسلم ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه والثواب بطاعته فان مذهبنا
ان لا استحقاق على الله والعمل ليس الا امارة وعلامة ب منع تنافي الاستحقاقين
اي ولئن سلمنا الاستحقاقين لكن لم قلتم ان استحقاق العقاب يسقط استحقاق
الثواب قوله لما بينهما من التنافي قلنا ممنوع ج لو كان استحقاق العقاب محبطا لاستحقاق
الثواب السابق فاما ان يحبط من الثواب شيء على سبيل الموازنة كما هو مذهب ابي هاشم
الجبائي او لا يحبط منه شيء على سبيل الموازنة بل يحبط بالكلية كما هو مذهب
والده ابي علي والقسمان باطلان فبطل القول بالاحباط والمعني بالموازنة
المقابلة بين اجزاء الثواب السابق واجزاء العقاب الطاري اما بطلان القسم الاول
وهو قول ابي هاشم وهو القول بالاحباط على سبيل الموازنة فلان كل واحد من
السابق والطاري لو كان مؤثرا في عدم الآخر لكان تاثير كل واحد منهما في عدم
الآخر اما ان يكون معا او على التعاقب والاول باطل لان المؤثر في عدم كل واحد
وجود الآخر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا فيلزم كونهما موجودين
حال كونهما معدومين وهو محال والثاني وهو ان يكون تاثير كل واحد منهما في عدم
الآخر على التعاقب ايضا باطل لانه يقتضي ان يعود المغلوب بعد صيرورته محبطا
مغلوبا غالبا وذلك محال واما القسم الثاني وهو قول ابي علي وهو القول بالاحباط
لا على سبيل الموازنة فلان هذا يقتضي ان يلغى طاعة من عبد الله مائة سنة اعظم
الطاعات ثم شرب جرعة خمر ويضيع تلك الخيرات بالكلية وهو يناقض قوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فكان باطلا فثبت انه لو صح القول بالاحباط لكان
اما مع الموازنة او مع عدمها وثبت فساد القسمين فكان القول بالاحباط باطلا وهو

المطلوب قال ـــــ واما اصحابنا فقالوا الى قوله ولا يوثقها
اقول ـــــ حكاية رحمه الله مذهب اصحابنا الاشعريين واضح غنية
عن الشرح قوله ولا يرى الا بعد الخلاص من العذاب يعني ان قوله فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره عامان ولا بد من الجمع بين
العمومين فنقول لا يخلو اما ان يقال المؤمن العاصي يدخل الجنة بايمانه ثم
يدخل النار بعصيانه او يقال ـــــ انه يدخل النار اولا ثم يدخل الجنة
والاول باطل باتفاق الخصم فتعين الثاني وهو المطلوب وهو معنى قوله ولا يرى
اي ولا يرى جزاء خيره الذي هو الجنة الا بعد الخلاص من عذاب النار ثم الوفاق
حاصل على ان عذاب الكافر المعاند وهو الذي لا يجتهد ولا ينظر في المعجزات
غير منقطع واما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى الهدى الذي كان
يطلبه فقد اختلف في دوام عذابه وانقطاعه فزعم الجاحظ وعبد الله بن الحسن
العنبري انه منقطع لانه معذور واليه صغو المصنف حيث قال ويرجى عفوه
والباقون قطعوا بدوام عذابه وادعوا فيه الاجماع ثم انه ذكر ان الفلاسفة اعترضوا
على ابدية الثواب والعقاب ومقصودهم القدح فيما يقوله المليون من الحشر الجسماني
ودار الثواب ودار العقاب الجسمانيتين المعبر عنهما بالجنة والنار وذلك من
ثلثة اوجه ا قالوا القوى الجسمانية لا تقوى على البقاء مدة غير متناهية وهو
المراد بالافعال الغير المتناهية ههنا فالسعادة والشقاوة الجسمانية متناهية انما
قلنا القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لان القوة منقسمة بانقسام
المحل وهو الجسم واذا كان كذلك فنصف القوة اذا حرك جسما الذي حل به نصف
القوة وهو نصف ذلك الجسم فلا يخلو اما ان حركه حركات متناهية او غير متناهية

فان كان الاول يلزم منه المطلوب لان على ذلك التقدير يكون تحريك الكل ضعف تحريك
الجزو بنا على ان نسبة الاثرين مثل نسبة المؤثرين وحينئذ يلزم تناهي القوة لان
ضعف المتناهي متناهي وان كان الثاني وهو ان حركه حركات غير متناهية فلا يخلو
اما ان يكون تحريك الكل زائدا على تحريك الجزو اولا والثاني محال والا لكان الشيء
مع القوة كالشيء لا مع القوة وهو محال وكذا الثاني لان الحركة اذا زادت بحسب
زيادة القوة وقعت الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هي بها غير متناه وهو محال
٢ ان الابدان الحيوانية مؤلفة من العناصر فاذا اعادها الله تعالى وجب ان يعيدها مؤلفة
منها والا لم يكن اعادة مثلها بل ايجادا ثانيا لبدن آخر وقد ثبت في هذا باب الطبيعة ان
الحرارة لا تزال تنقص الرطوبة حتى تزول بالكلية وتفضي الى انطفاء الحرارة الغريزية
وخراب البدن كالمصباح اذا انقطع عنه السليط وعلى هذا فكيف يدوم الثواب والعقاب
٣ بقاء الحيوة مع دوام الاحتراق بالنار غير معقول فكيف يجوز عذاب النار على
الوجه الذي يدعيه المليون والجواب ـــــ عن الاول انا لا نسلم ان القوى
الجسمانية غير قوية على افعال غير متناهية وما ذكروه في بيانه من انها منقسمة بانقسام محلها
الذي هو الجسم مبني على نفي الجوهر الفرد ووجوب انقسام كل جزو من اجزاء الجسم
وهو ممنوع وانما يصح ذلك لو كانت سارية في الجسم الذي هو محله وهو ممنوع
وعلى ان لجزو القوة قوة مؤثرة والبرهان لم يتم على ذلك والدليل اذا كان بعض
مقدماته ممنوعا لم يكن دليلا فكيف اذا كان الكل ممنوعا سلمنا صحته
لكن هذا الدليل منتقض بالقوى الجسمانية المحركة للافلاك فانها عند الفلاسفة تقوى
على التحريكات الغير المتناهية على ان هذا الدليل مدفوع عن الاشاعرة فان القوى
الجسمانية اعراض عندهم والعرض لا يبقى زمانين فلعل تلك القوى في الآخرة تفنى ثم

تجدد ابد الآباد وعن الثاني وهو انه لابد من الموت في العقبى المنع والقول
بالمزاج وتركب المواليد الثلثة من العناصر الاربعة ليس بيقيني فان من الناس
من انكر المزاج كما سبق الاشارة اليه قوله الحرارة لا تزال تؤثر في الرطوبة بالتنقيص
حتى يفضي الى انطفاء الحرارة قلنا لا نسلم ذلك وانما يلزم الافناء لو امتنع ورود
الغذاء على البدن بقدر الجزو الذى تحلل منه اما لو ورد البدل عليه بقدر ما
يحتاج اليه لا ازيد ولا انقص فلا فلم الافضاء به الى الفناء على ان ابقاء تلك
الابدان ابدا من الفاعل المختار غير بعيد وعن الثالث بانا لا نسلم انه لا يجتمع
الحيوة مع الاحتراق وذلك ان اعتدال المزاج ليس شرط الحيوة حتى يلزم من انتفاء
الاعتدال بالاحتراق انتفاء الحيوة وايضا فان من الحيوانات ما يعيش في النار و
يلتذ بها كالسمندل وهو الطاير المعروف تعيش في النار وعلى هذا فلا يبعد
ان يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتاذى ويتاثر بعذاب النار ولهبها ولا يتغير و
لا يموت بها فيستريح كما نص عليه الكتاب الالهي في غير موضع قال

الخامس في العفو والشفاعة الى قوله بما ذكرنا اقول المقصود في هذا
المبحث بيان امرين احدهما بيان جواز عفو الله تعالى عن اصحاب الكبائر والثاني بيان تاثير
شفاعة نبينا محمد صلوات الله عليه في اسقاط عقاب الكبائر عن اصحابها اما
الاول وهو اثبات العفو لاصحاب الكبائر فلوجوه ا قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة
عن عباده ويعفو عن السيئات ويعلم ما تفعلون وقوله ومن آياته الجوار في البحر
كالاعلام الى قوله او يوبقهن بما كسبوا ويعفوا عن كثير وايضا اجمعت الامة
على انه تعالى عفو والعفو لا يتحقق الا باسقاط العذاب المستحق ولا يجوز ان يكون
ذلك اسقاط العذاب المستحق بسبب فعل الصغيرة قبل التوبة او بسبب فعل الكبيرة

بعد التوبة فان المعتزلة يمنعون جواز العذاب على الصغاير قبل التوبة وعلى الكباير
بعدها فلا يكون للعفو معنى فيتعين ان ذلك اسقاط العذاب المستحق بسبب اقتراف
الكباير قبل التوبة ٢ قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء و
وجه التمسك به ان قوله لمن يشاء لا يجوز ان يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة
بعد التوبة فوجب حمله على صاحب الكبيرة قبل التوبة لوجهين احدهما انه لو كان معنى قوله
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انه يغفر لمن يستحق المغفرة كالتائبين واصحاب الصغاير
لم يتوجه الفرق بينهم وبين اصحاب الشرك فانه تعالى كما يغفر ما دون الشرك لمن لا يستحق العقاب
ولا يغفره لمن يستحقه فلا يبقى التفصيل المستفاد فايدة وثانيهما ان مغفرة صاحب الصغيرة
وصاحب الكبيرة بعد التوبة واجبة والواجب لا يعلق بالمشية والمغفرة المذكورة في
الآية معلقة على المشية فلا يجوز ان يراد بها مغفرة التايب وصاحب الصغيرة وهذا
الوجه الالزامي للمعتزلة فان من رايهم وجوب غفران التايب وصاحب الصغيرة ٣
قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم اي حال ظلمهم فان كلمة على للحال يقال اتيت
فلانا على اكله اي حال اكله فهو يقتضي حصول الغفران حال اشتغال العبد بالظلم قبل
التوبة وفي امثال ذلك كثرة اما الامر الثاني وهو اثبات الشفاعة لاصحاب الكباير
ولو قبل التوبة فلوجهين ا انه تعالى امر نبينا صلوات الله عليه بالاستغفار للمذنبين
فقال واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن لما مر من قوله ٢
وان طايفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى سماه مؤمنا حال
كونه باغيا فثبت بهذا انه عليه السلام كان مامورا بان يستغفر لصاحب الكبيرة وعلى هذا
يجب ان يستغفر له لوجوب عصمته واذا طلب محمد صلوات الله عليه المغفرة لصاحب الكبيرة
وجب ان يقبل شفاعته ويجاب الى طلبته تحصيلا لرضاه لقوله تعالى ولسوف يعطيك
ربك فترضى ويلزم من مجموع ذلك ان شفاعته مقبولة في حق اصحاب الكباير مطلقا

م قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكباير من امتي واعلم ان الامة متفقون على شفاعته
عليه السلام الا ان المعتزلة قالوا تاثيرها في ايصال زيادة النعم ورفع الدرجة و
منعوا تاثيرها في اسقاط العقاب عن اصحاب الكباير لوجوه ا قوله تعالى يوما لا تجزي
نفس عن نفس شيا ولو اثرت الشفاعة في اسقاط العقاب لكان قد اجزت نفس
عن نفس شيا وايضا لفظ الشفاعة في قوله ولا يقبل منها شفاعة نكرة في سياق
النفي فيفيد العموم ب قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والظالم يندرج
فيه الكافر والفاسق فان قلت هذا ينفي كون الشفيع مطاعا ولا ينفي كونه
مقبول الشفاعة قلت من المعلوم انه ليس في الوجود احد يطيعه الله فلم يكن في
حمل الاية عليه فايدة ج قوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة
فان ظاهره ينفي جميع الشفاعات د قوله تعالى وما للظالمين من انصار ولا شك ان الشفيع
من الانصار والجواب عن جملة هذه الايات ان دلالتها على العموم غير قاطعة لاحتمال
اختصاص كل واحدة منها بشخص معين او في زمن معين فان يوم القيمة يوم ذو مواطن
كثيرة ففي بعضها لا تنفع الشفاعة وتنفع في بعض ولين سلمنا انها عامة في حق كل الاشخاص
وفي جميع الاوقات لكن لا شك ان دلايلنا خاصة ودلايلكم عامة فكانت دلايلكم
مخصوصة بما ذكرنا واما الاجوبة المفصلة عن هذه الايات فقد اوردها المصنف
في تفسيره المسمى بالانوار قال السادس في اثبات عذاب القبر
الى قوله فيكون حقا اقول سؤال القبر وعذابه حق ثم ورد به الخبر
الصحيح في مواضع ويدل على حقية عذاب القبر ايات ف ا قوله تعالى النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب
فان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على الغدو والعشي يدل على ان عرضهم على
النار في طرفي النهار يكون في القبور ب قوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا

والفاء التعقيبية افادت ان اغراقهم في الماء كان مستعقبا للاحراق بالنار ج قوله تعالى
حكاية عن المنشر بن يوم القيمة ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين يعنون اماتة
في الدنيا بعد الاحياء فيها واماتة في القبر بعد الاحياء فيه ولا يمنع من التصديق به
تفرق اجزاء الميت في بطون السباع وحواصل الطير فان المدرك لالم العذاب
~~عن التصديق به تفرق اجزاء~~ من الحيوان اجزاء مخصوصة بقدرة الله تعالى على اعادة
الادراك اليها احتج المخالف بوجهين ا قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى
فان الثابت في الموتة الموحدة ولو كان حيوة القبر حقا لما كانت الموتة واحدة والجواب
ان معنى الاية ان نعيم اهل الجنة لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم اهل الدنيا بالموت وخراب البدن
وليس القصد الى ذكر وحدة الموت وكثرته ليتمسك به على اتحادها وكيف يحمل على
وحدة الموت وان الله تعالى احيى كثيرا من الناس واماتهم ثانيا في زمن موسى عليه السلام كما
دل عليه قوله تعالى الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا
ثم احياهم وقوله او كالذي مر على قرية الى قوله فاماته الله مائة عام ثم احياهم وفي زمن عيسى
صلوات الله عليه كما حكى الله تعالى عنه في قوله واحيي الموتى باذن الله ولو كان المراد
بالموتة الاولى هو وحدة الموت لزم وقوع الكذب في كلامه تعالى فوجب حمل الاية على ما ذكر
من ان المراد به ان نعيمهم لا ينقطع بالموت ب قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور ولو كان حيوة
القبر حقا لاسمع من في القبور والجواب ان عدم اسماع النبي عليه السلام من في
القبر لا يقتضي عدم ادراكه مطلقا لجواز ان يسمعه الله او بعض الملايكة ثم ان
كل واحد من الصراط والميزان وتطاير الكتب وانطاق الجوارح واحوال الجنة
والنار على الوجه الذي بينته الانبياء عليهم السلام حق واجب الاقرار به لان كل هذه
الامور السمعية ممكنة في نفسه والرسول المصدق بالمعجزات اخبر عنها والممكن اذا اخبر عنه

الصادق لزم الايمان به والاعتراف بكونه حقا قال ـــــ الثاني في
الاسماء الشرعية الى قوله غير داخلة فيه اقول ـــــ لما كان المجازى
عليه في الآخرة هو الايمان او الكفر وشعبهما ختم باب الحشر والجزاء لما كان بالبحث عن
حقيقة الايمان الشرعية واقتصر عليه لان حقيقة الكفر من حيث انه مقابله يعلم بها
ولا نزاع ان الايمان في اصل اللغة عبارة عن التصديق لقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا
اي مصدق واما في الشريعة فقد اختلفوا فيه فذهب اصحابنا الى ما ذكره من التصديق
الخاص وهو تصديق المصطفى صلوات الله عليه بالقلب في كل ما علم مجيئه به اي في كل
ما هو معلوم من دين النبي كوجوب الصلوات الخمس ووجوب صوم شهر رمضان وحج
البيت وغيرها من الاحكام الظاهرة من دين محمد صلوات الله عليه وهو عند الكرامية
عبارة عن التلفظ بكلمتي الشهادة وهو مردود بقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل
لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وهو عند المعتزلة عبارة عن فعل المامورات و
ترك المنهيات وهو عند اكثر سلف الصالحين عبارة عن مجموع ذلك اي عن مجموع
التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان لنا على ابطال مذهب
المعتزلة والسلف وخروج العمل عن مفهوم الايمان انه تعالى عطف العمل الصالح على
الايمان في نحو قوله الذين آمنوا وعملوا الصالحات وعطف عليه ترك المعصية في نحو قوله تعالى
الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ولو كان العمل نفس الايمان كما هو مذهب المعتزلة
او جزءا من مسماه كما هو مذهب السلف لكان تقييده بالطاعة تكرارا وبالمعصية تناقضا
والتالي باطل وهذا فالمقدم مثله احتج المعتزلة والسلف بامور منها
قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم الى بيت المقدس نقلا عن ائمة التفسير
فلو لم يكن الايمان اسما للطاعة لما اطلق لفظ الايمان على الصلوة والجواب ـــــ

لا نسلم ان المراد بالايمان نفس الصلوة ولم لا يجوز ان يكون المراد منه هو الايمان بتلك الصلوة
غايته انه خلاف الاصل لكن حمله على الصلوة وحدها من بين سائر الطاعات ايضا
يكون خلاف الاصل لانه على طريق المجاز فلم كان تاويلكم اولى من تاويلنا ومنها قوله عليه السلام
الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى
عن الطريق فانه صريح في جعل القول والفعل من مفهوم الايمان والجواب
انه قد ثبت ان الايمان هو التصديق القلبي فلا بد من حمل الحديث على ان معناه شعب
الايمان بضع وسبعون والذي يدل على ذلك هو انه عليه السلام عد اماطة الاذى
عن الطريق شعبة منه مع انها غير داخلة في مفهوم الايمان باتفاق المعتزلة والسلف
اما الكفر في الشرع فهو عبارة عن التكذيب القلبي بما جاء به المصطفى صلوات الله عليه
وانما عد بعض الالفاظ والافعال كفرا لانه يدل على تكذيب الباطن والله اعلم قال
الباب ـــــ الاول في الامامة الى قوله على ما وصفتموه اقول
الامامة رياسة في الدين والدنيا عامة لشخص من الاشخاص فقولنا عامة خرج الولاية
الخاصة والقضاء وغيرهما وقولنا لشخص من الاشخاص احتراز عن كل الامة
اذا عزلوا الامام عند فسقه واختلفوا في وجوب نصب الامام فمن قايل انه يجب ومن
قايل انه لا يجب والقايلون بالوجوب اختلفوا انه يجب عقلا او شرعا وانه يجب على
الله تعالى او على العباد فاوجبه الامامية والاسماعيلية على الله عقلا واوجبه
المعتزلة والزيدية على العباد عقلا فقوله عقلا متعلق بالكل والخوارج لم
يوجبوه مطلقا لا على الله تعالى ولا على العباد واما اصحابنا السنيون فقد اوجبوا
على العباد نصب رئيس لا ننتهم ولم يوجبوه على الله تعالى قلنا مقامان بيان وجوبه علينا
بالسمع وعدم وجوبه على الله تعالى اما المقام الاول فلان نصب الامام يدفع ضررا

اي ازالة ما يؤذي عن الطريق

لا يندفع الا بنصبه لانا نعلم ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يسوسهم ويحثهم على
الملكات الفاضلة ويكفهم عن الخصال الذميمة والافعال الذميمة كان اصلح لهم مما
اذا شغر البلد عنه وخلا واستحوذ عليهم الشيطان واستولى وفشا الهرج
والمرج والهرج الفتنة والاختلاط والمرج بالتحريك الاضطراب من قولهم مرج
الخاتم في الاصبع اذا قلق وانما يسكن المرج لاهل الهرج ازدواجا والحاصل ان
نصب الامام يتضمن دفع الضرر عن النفس ودفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب
بالاجماع ينتج ان نصب الامام واجب فان قيل لا نسلم الصغرى فان نصب الامام
يتضمن مفاسد اذ يحتمل ان يستنكف الناس عن طاعته فيزداد العناد ويتولى
هو عليهم فيظلمهم او يحتاج الامام لدفع مناويه وتقوية امامته الى مزيد مال يستعين
به عليها فيفضي الى الغضب واخذ الخراج من الضعفاء او كان نصبه متضمنا الضرر
لا نعرفه قلنا ان هذه المفاسد قد تحصل لكنا اذا قابلناها مع المفاسد الحاصلة
من عدم نصبه كانت هذه المفاسد مرجوحة مغلوبة بالكثرة والمفاسد الحاصلة
من عدم نصبه راجحة كاثرة واذا كان كذلك كان العبرة عند التعارض للراجح
واما المقام الثاني وهو عدم وجوب نصبه على الله تعالى فلما بينا انه لا يجب على الله تعالى
شيء بل هو موجب للاحكام حاكم على الحكام احتج الشريف المرتضى من الامامية
على انه يجب على الله تعالى نصب الامام بان نصب الامام لطف واللطف واجب عليه
ينتج ان نصب الامام واجب عليه اما انه لطف فلانه اذا كان للناس امام سائس كان
حال المكلفين الى امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات اقرب مما اذا لم يكن
مثل هذا العالم والعلم به ضروري واما ان اللطف على الله واجب فلانه لما اراد
من العبد فعل الطاعات وترك المعاصي وعلم انه لا يقدم على ذلك الا بنصب الامام

لا جل · منافيه · الامام

صفات الائمة

ان يكون ارادته تم منه ذلك مستلزمة لارادة نصبه والا لم يكن مريدا لتلك الافعال
والترك والجواب لا نسلم الصغرى فان نصب الامام انما يكون لطفا اذا كان
خاليا عن جميع جهات المفاسد وهو ممنوع كما سبق سلمناه لكن لا نسلم الكبرى اذ
قد تقدم ان لا واجب على الله اذ لا حاكم ولا موجب عليه سلمناه لكن اللطف الذي
ذكرتموه انما يحصل من نصب امام قاهر ظاهر للناس يرجى لطفه ويخشى عنفه وانتم
لا تقولون بانتخاب مثل هذا الامام وكيف يظفر بمثله ولم يتمكن من ميعاد عهد النبوة
الى يومنا هذا امام على الصفة التي وصفتموها بهابل الذي تزعمونه لا يرى له في
الدنيا اثر ولا عثير قال المقام الثاني في صفات الائمة الى قوله
الا ان يكون معصوما اقول الصفات التسع المذكورة واضحة غنية
عن الشرح واختلف في انه هل يجب ان يكون الامام معصوما وقال اصحابنا والمعتزلة
والزيدية والخوارج انه لا يشترط فيه العصمة وقالت الاسماعيلية والاثنا عشرية
يجب لنا انا سنقيم الدلالة ان شاء الله على صحة امامة ابي بكر رضي الله عنه واجمعت الامة
على انه ما كان واجب العصمة لا اقول انه ما كان معصوما وحينئذ يلزم من هاتين
المقدمتين ان الامام ليس من شرطه وجوب العصمة احتج الاسماعيلية
والاثنا عشرية على وجوب عصمة الامام بوجوه ا ان وجه الحاجة الى الامام اما
ان يكون هو ان المعارف الالهية التي تقصر عن تعلمه عقول اكثر الخلق لا تعلم الا
من تعليمه على ما هو مذهب التعليمية واما ان يكون هو تعليم الواجبات العقلية لزجر
النظر وتقريب الخلق الى الطاعات وتبعيدهم عن المعاصي كما هو مذهب الاثنا عشرية
وعلى التقديرات لا يحصل الغرض الا اذا كان الامام معصوما فكانت عصمته
واجبة ٢ انا انما اوجبنا الخلق الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو جاز الخطاء على
الامام ايضا لاحتاج هو ايضا الى امام آخر ويلزم التسلسل وهو محال فوجب

ان يجوز الخطاء عليه ٣ قوله تعالى لابرهيم عليه السلام قال اني جاعلك للناس اماما
قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فانه يدل على ان عهد الامامة لا يصل
الى كل من كان ظالما والمذنب ظالم لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه فنعلم ان كل من كان
مذنبا فانه لا يكون اماما والجواب ـــ عن الاول والثاني منع سند ما ثبتما
بان نقول لا نسلم ان وجه الحاجة الى الامام منحصر فيما ذكرتم بل من وجوهها ان
يدرأ بأس الظلمة ويفك عن رب الحشاشة ولا يتوقف ذلك على العصمة سلمنا
الحصر لكن لم قلتم ان ذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما لا بد له من دليل
وايضا لا نسلم ان احتياج الناس الى الامام لجواز الخطاء عليهم بل لما ذكر
من اندفاع الضرر عن المتشرعين كافة وعلى هذا لا يتم الوجه الثاني دليلا على
وجوب عصمته وعن الثالث ان الاية دالة على ان شرط الامام ان لا يكون مرتكبا
للذنوب المبطلة للعدالة واما ان يكون واجب العصمة فلا دلالة في الاية
عليه قال ـــــــ الثالث فيما يحصل به الامامة الى قوله ودليلا
عليه اقول ـــــــ اجمعت الامة على ان كل واحد من هذه الطرق
الثلث سبب مستقل لصيرورة الشخص اماما احدها تنصيص الله تعالى على امامته
ثم تنصيص رسوله عليه السلام عليها الثالث تنصيص الامام السابق عليها لكنهم
اختلفوا فيما اذا بايعت اهل الحل والعقد من الامة من يستعد لها لعلمه او
استولى ذو شوكة على بلاد الاسلام هل تحصل الامامة بها ام لا فذهبت
اصحابنا والمعتزلة الى ان الامامة تحصل بكل واحد منها ايضا لحصول المقصود
من نصب الامام وهو ازالة الفتنة بقدر الامكان بكل واحد منهما وايضا انا
ستبين صحة امامة ابي بكر رضي الله عنه وهي لم تنعقد الا بالبيعة وقالت الزيدية
ان الفاطمي اذا كان زاهدا عالما وخرج بالسيف ودعا الى نفسه بالامامة
صار اماما وانكرت الامامية حصول الامامة بالبيعة وكذا بالاستيلاء

بالشوكة

بالشوكة محتجين بوجوه الاول ان اهل البيعة يعني هؤلاء الذين يبايعون الامام لا قدرة
لهم على التصرف في آحاد الامة فكيف يسوغ لهم ان يسلطوا غيرهم على اهل الشرق
والغرب ويولوه عليهم ٢ ان اثبات الامامة بالعقد والبيعة يفضي الى الفتنة
لاحتمال ان يقول اهل كل بلد الامام منا اولى ويقع بسبب ذلك بينهم التحارب
والتفاخر ٣ ان منصب الامامة اعلى واجل من منصب القضاء واهل البيعة لا يتمكنون
من نصب القاضي فبان لا يتمكنوا من نصب الامام الاعظم اولى ٤ ان الامام نايب الله
ونايب رسوله ونيابة الغير لا تحصل الا باذن ذلك الغير فوجب ان لا تثبت الامامة
الا بقول الله او بقول رسوله والجواب ـــ عن الاول انه منقوض بالشاهد و
الحاكم اي القاضي فان الشاهد لا قدرة له على التصرف في المدعى عليه ثم ان
بقوله يتمكن القاضي من التصرف فيه فكذا ههنا وعن الثاني ان الفتنة تندفع بترجيح
من يختص بزيادة العلم او الورع او السن او القرب من الرسول عليه السلام وعن
الثالث انا لا نسلم ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة وهو المراد بالاهل
المشير عليه فان التحكيم جائز على الاصح لا سيما اذا شغرت البلاد وخلت
عن الامام فان الضرورة تكون محوجة الى تجويز ذلك واستدل المصنف في الغاية
على جواز التحكيم بقوله عليه السلام من حكم بين اثنين تراضيا به ولم يعدل فعليه
لعنة الله ولان عمر وابيا تحاكما الى زيد بن ثابت ولم ينكر وعن الرابع ان يقال
لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة اياه في صورة البيعة او ظهور الشوكة في صورة
الاستيلاء بالشوكة عنوانا كاشفا عن كونه اماما حقا نايبا لله ولرسوله وقد
دل على ذلك قال ـــــ الرابع في اقامة الدليل الى قوله قليل الاعوان اقول
من اول هذا المبحث الى ههنا واضح غني عن الشرح وقوله فالموعود من الاستخلاف والتمكين
اشارة الى قوله تعالى ليستخلفنهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم والشهادة مصدر سنهم



احتجاج الشيعة

الرجل بالضم اي جلد ذكي الفؤاد وثمة قول ابي سفيان والله لاملان الارض
خيلا ورجلا وقوله تيمة اي واحد من تيم وهو قبيلة ابي بكر الصديق رضي الله عنه
قال ـــــ احتجت الشيعة الى قوله ما خلا النبيين والمرسلين اقول
احتجت الشيعة على ان الامام الحق بعد رسول الله علي بن ابي طالب كرم الله وجهه
بوجوه ترتقي الى خمسة عشر اورد المصنف ما هو اقوى وهو ستة ١ قوله تعالى انما
وليكم الله ورسوله الآية وجه الاستدلال به ان لفظ الولي يستعمل في معنيين
الناصر كقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض والمتصرف كقوله
عليه السلام ايما امراة نكحت بغير اذن وليها ويجب ان لا يكون حقيقة في غيرهما تقليلا
للاشتراك والولي المذكور في الآية ليس بمعنى الناصر لان الولي المذكور في
هذه الآية غير عام في كل المؤمنين لانه ذكر مع كلمة انما التي هي للحصر والولاية بمعنى
النصرة عامة في حق كل المؤمنين لقوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
ويلزم من صحة هاتين المقدمتين ان الولاية في الآية ليست بمعنى النصرة وهو المراد
بقوله لعدم اختصاص النصرة بالمذكور واذا بطل هذا المعنى تعين حمله على المتصرف
فصار معنى الآية انما المتصرف فيكم ايها الامة هو الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون
بكذا وكذا فثبت ان المؤمن الموصوف مستحق التصرف في امور المسلمين وايضا التفسير
ذهبوا الى ان المراد بقوله والمؤمنون الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة
وهم راكعون هو علي كرم الله وجهه فانه اعطى السائل في ركوعه خاتمه كما قال شعر
امام قد اعطى خاتما في ركوعه وصار شهيدا وهو بين الشهد والمستحق التصرف
في كل الامة هو الامام فثبت ان عليا عليه السلام هو الامام ويقرب من هذا الوجه
قوله عليه السلام الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه
ولفظ المولى جاء بمعنى المعتق والعتيق وابن العم والحليف والناصر والمتصرف ودل

الاجماع على انه ليس المراد به الاربعة الاولى والناصر ايضا لا يصلح ان يكون
مرادا به لانه معنى في غاية الظهور لا يليق بالرسول ان يجمع الجمع العظيم لشرحه فتعين
ان يكون المراد به المتصرف فيصير المعنى من كنت متصرفا فيه كان علي متصرفا فيه
ولا معنى للامامة الا ذلك ٢ قوله عليه السلام لعلي انت مني بمنزلة هرون
من موسى فانه يدل على ان جميع المنازل الحاصلة لهرون من موسى كان حاصلا لعلي
من محمد عليهما السلام ومن منازل هرون من موسى كون هرون بحيث لو عاش بعد موسى
كان خليفته بحجة لقوله اخلفني في قومي الا ان هرون توفي قبل موسى فوجب ان
ان يكون من جملة منازل علي من محمد انه بحيث لو عاش بعد محمد عليه الصلاة والسلام
كان خليفته لكنه عاش بعد محمد فوجب ان يكون خليفة له وهو المطلوب ٣
واضح ٣ وهو عمدتهم الوثقى ان الامة مجمعة على ان الامام الحق بعد
رسول الله اما ابو بكر او علي او عباس وهم المراد بالاشخاص الثلثة ولا يجوز ان
يكون الامام ابا بكر او العباس لما ثبت ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة
منصوصا على امامته وهما لم يكونا كذلك وفاقا فتعين ان يكون هو عليا
رضي الله عنه ٤ و٥ و٦ واضحة غنية عن الشرح وقوله لحديث الطير
اشارة الى قوله عليه السلام اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا الطير
وقوله وحديث خيبر اشارة الى ما روي ان النبي عليه السلام بعث ابا بكر
الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما وبلغ ذلك رسول الله فبات ليلته
مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين الراية اليوم
رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرار غير فرار فتعرض لها المهاجرون
والانصار فقال النبي صلوات الله عليه اين علي فقالوا انه ارمد العينين فدعاه

تنقل في جنبيه ثم دفع اليه الراية والجواب عن الاول انا لا نسلم
عموم النصرة المستفادة من قوله انما وليكم الله ورسوله الآية بل الولاية بمعنى
النصرة ههنا خاصة بالمؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة سلمناه لكن
قوله الذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون مشتمل
على سبعة الفاظ وضعت للجمع فحملها على الشخص الواحد خلاف الاصل
بل المراد منه علي وخلفاؤه من ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ومن تبعهم
واما قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه فالجواب عنه انه خبر
واحد سلمناه فالمولى ههنا بمعنى الناصر قوله هذا توضيح للواضح قلنا
ممنوع بل معناه من كنت سيده فعلي سيده وهذا ينبئ عن جلالة قدر علي
وعن الثاني ان هذا الخبر من باب الآحاد سلمنا صحته لكن لا نسلم ان هرون
كان بحيث لو عاش لكان خليفة موسى قوله استخلفه في حيوته قلنا لم لا يجوز
ان يكون ذلك الاستخلاف الى زمان معين سلمناه لكن لم قلتم ان قوله
هذا العلي يتناول جميع المنازل فان معناه تشبيه علي بهرون في الاخوة و
القرابة لم لا يجوز ان يقع التشبيه في ذلك لا بد له من دليل وعن الثالث
ان النصوص الجلية التي تدعونها غير متواترة ولا صحيحة عندنا وكيف
يمكن ادعاء ذلك ولو وجد مثل هذا النص لاشتهر مع توفر الدواعي على نقله
ولما لم يشتهر علم انه لم يكن وعن الرابع انا نختار القول بامامة ابي بكر قوله
الامام يجب ان يكون واجب العصمة وان يكون منصوصا على امامته قلنا لا نسلم
وجوب عصمته ولا وجوب التنصيص على امامته سلمناه لكن لا نسلم عدم التنصيص
على امامة ابي بكر وكفى باستخلافه عليه السلام اياه في الصلوة ايام المرض نصا

على ذلك وعن الخامس انا لا نسلم انه لا بد من ان يكون الرسول عليه السلام
نص على امامة معين ولم لا يجوز ان يكون تفويض ذلك الى راي الامام
المكلفين اصلح لهم لينالوا مثوبة الاجتهاد في طلب من يستعد للامامة
والبيعة معه وعن السادس ان الوجوه الدالة على افضلية علي رضي الله عنه
معارضة بالوجوه الدالة على افضلية ابي بكر رضي الله عنه مثل قوله تعالى و
سيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى فان المفسرين اتفقوا على ان
هذه الآية مخصوصة اما بابي بكر واما بعلي والثاني وهو كونها نازلة
في علي باطل لان الشخص المراد من هذه الآية موصوف بوصف معين
وهو انه ليس لاحد عنده من نعمة تجزى وعلي رضي الله عنه لم يكن كذلك
فانه انما نشا في تربية الرسول وبطعامه وشرابه وذلك نعمة تجزى فتعين
ان يكون المراد به الصديق فدلت الآية على انه اتقى وكل من كان
اتقى كان اكرم على الله للآية ومما يدل على افضليته قوله عليه السلام
ما طلعت الشمس الى آخره قال الخامس في فضل الصحابة
اقول اطبق اهل الحق على انه يجب تعظيم الصحابة رضي الله عنهم
واعتقاد فضلهم وخيريتهم وكف الالسنة عن الطعن فيهم لا سيما الكف عن
الطعن في طلحة والزبير وعائشة وذلك لان عمومات القرآن والاخبار
دالة على وجوب تعظيمهم وامساك الالسن عن مطاعنهم وقد ذكر بعض
ذلك في المتن وهو واضح المغزى والتفسير والذي نقل من الوقائع
التي وقعت يوم صفين وفي حرب الجمل وعنهما فله محامل كثيرة وتاويلات
صحيحة يزداد المؤمنون بها ايمانا وايقانا وعلى جلالة اقدارهم ونباهة اخطارهم

في العلم والدين برهانا وتبيانا ومع ذلك وبتقدير انها تؤذن عن ظهور
مقتضيات النفوس الغضبية في بعض الاحوال فلا يقاوم ذكر ما ورد
من الثناء عليهم من النصوص الظاهرة وحكي عن آثارهم المرضية اذ
المجتهد لا يعارض المقطوع فالواجب تعظيمهم وتفخيمهم والكف
عن القول فيهم بما لا يرضاه الله ورسوله كما نقل ان الحجاج سأل
الحسن وقال ما تقول في معاوية وعلي فقال اقول ما قال من هو
خير مني لمن هو شر منك حين سأله بقوله ما بال القرون الاولى
قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى وحكي ان
عمر بن عبد العزيز قال تلك دماء طهر الله ايدينا عنها فلا
نلوث بها السنتنا والمسؤول من الله الكريم ان يحشرنا في زمرتهم
وينفعنا بمحبتهم ويعصمنا من زيغ اهل الاهواء ويهدينا
الى الصراط السواء انه ولي الرحمة ومجزل المنة واني استغفر
الله العظيم عما سها به القلم او زل وهام فيه
العقل وضل به وعن كل ما لا يرضاه من القول
والعمل انه بعباده رؤف رحيم جواد كريم
واسع عليم تعالى شانه

تم الكتاب بعون الله

شرح الطوالع للفاروقي من تلامذة المصنف

من كتب ابن المصنف ...
المنهاج في الاصول
الطوالع في الكلام
الغاية في الاصول
الغاية القصوى في الفقه
شرحها الفرغاني

در كره فصل اول از الهيات بتقرير ميكيد
المصنف لهذا الشرح وهو مولانا الملك الاعظم الاعلم
شمس الدنيا والدين عمر بن ...

شيراز دار لاهل المال طيبة ... وللافاضل دار الضنك والضيق
ادور طول نهاري في ازقتها كانني مصحف في بيت زنديق
يا شيبتي دومي ولا ترحلي ويتقي ان بوصلك مولع
قد كنت اجزع من حلولك مرة والان من خوف ارتحالك اجزع
هوى ناقتي خلفي وقدامي الهوى واني واياها لمفترقان
هواي وراي والمسير امامه ووجهي الى الطرق وقلبي الى كرخ

وحيث ما الكواكب [illegible] والقمر [illegible] بحركة بعض [illegible]
[illegible] ووجد الكواكب كلها بحركته غريبة
حيث ما الكواكب من الشرق الى المغرب ووجد الكواكب بطيئة
[illegible] ما وجدها متحركة بحركات مع العالم على
حركة [illegible] ثم احس [illegible] السبع بحركات من [illegible] وكانت
الكواكب [illegible] مشابهة [illegible] و [illegible] فلكا مخصوصا
بحركة سريعة [illegible] حركة [illegible] متحركة [illegible] متنوعة
بل غير [illegible] السبع [illegible] بالفوات [illegible] الاختلاف
الغير بحيث [illegible] حركة الكواكب [illegible] الحركة [illegible] الكواكب [illegible]
الكواكب [illegible] الاب [illegible]
انهم لما احسوا [illegible] من الآب [illegible] الكواكب
[illegible] اختلاف [illegible] اضطروا الى القول [illegible]
[illegible] اختلاف [illegible] الكواكب
[illegible] المتحركة [illegible] الحركات [illegible] كما ذكر [illegible]
البسيطة [illegible] المتفاوتة [illegible] القول [illegible]
[illegible] الحركات المخصوصة [illegible] المتحركة
[illegible] بالاختلاف [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] الفلكية [illegible]
[illegible] البسيط [illegible] الافلاك
[illegible] افلاكا [illegible]

٧ الحركة صـ

قوله حـ بعد علمه ان الخبر المطلق الخ وعلمه ايضا
بان كلا واحد من المذكورات ليس بخبر [illegible] ينتقض به
لان الخبر المطلق ووجوب الوجود والمطابقة
والامور العامة كالماهية من لوازم الوجود بالغرض
والمعلومية والمذكورية من لوازم الوجود
العدم / منه منه منه

واعلم ان الموجود اما واجب او
ممكن والممكن اما جوهر او عرض فالامور العامة
كل شيء اثنين منها كالامكان المشترك بين الجوهر و
العرض والخبر كذلك او بين الثلثة كالوجود و
الوحدة لشيخ امور عامة شرح مطالع [illegible]

او ن سير
بكت ر نجبيل
ن د ار صابق
هو مقال جال هو ش ل
ه شار التحير دعتاب نبات

عليه [illegible] انهم [illegible] والسمع
والذي [illegible] يتحرك [illegible] الى [illegible]
انهم وجدوا الكواكب [illegible] فانهم اثبتوا [illegible]
[illegible] البصاية [illegible]
حركة [illegible] وجدوا [illegible] حركة [illegible] التحقيق [illegible]
المغرب [illegible] تتحرك على خلافه [illegible] الكواكب [illegible]
الوجود [illegible] حركة كل منها [illegible]
كانت حركة [illegible] فلكا [illegible]
حركة مختلفة [illegible] متنوعة [illegible] بالذات [illegible]
مختلفة وما به الاختلاف [illegible] بكونه [illegible]
الحركة الى الكواكب [illegible] الا [illegible]
الحركة الى الجسم الواحد [illegible] بعد [illegible]
الجسم ضبطه [illegible] الكواكب [illegible]
[illegible] فلك [illegible] الجميع [illegible]
الاختلاف [illegible] البسيطة [illegible]
الحركات الموجودة [illegible] الاجسام البسيطة [illegible] الافلاك [illegible]
كوكب موافقة [illegible] محيط بجميع [illegible] قوله [illegible] من المغرب الى المشرق
بجسم غير مكوكب [illegible] البطيئة [illegible] بالذات [illegible] البروج
الاجسام المتحركة [illegible] من المغرب [illegible] لا الافلاك
قوله بحركة بطيئة [illegible] المغرب والاخرى [illegible] تقبل
السابعة [illegible] المشرق [illegible] الانقسام اولا [illegible] البروج الذي كتب
قوله ويتضح [illegible] على فلك البروج [illegible]
[illegible]

فان قيل سلمنا عدم احتياج الموجب في
الوجود الى الوصف والتعلق ولكن لا نسلم عدم
عدم احتياجه اليه في الاتصاف اذ [illegible]
~~[illegible]~~ واحتياج الموصوف
الى الوصف ونسبته في الاتصاف امر ضروري
لا بد منه قلنا [illegible] للوثاق [illegible]
[illegible] الايجاب [illegible] للاتصاف [illegible]
[illegible]
تنزه [illegible] فيما ليس
[illegible] يستحق [illegible] مطلقا على
الصفات [illegible] اليه [illegible]
فمن كان [illegible] بالنسبة الى [illegible]
[illegible] الى غيره [illegible]